جوزايا رويس

# محاضرات فى المثالية الحديثة






المشروع القومى للترجمة

519

ترجمة : أحمد الأنصارى

مراجعة : حسن حنفى






يعرض هذا الكتاب لتفسير المذاهب المثالية الحديثة وتطورها. ويبين أسباب المشكلات الفلسفية الكبرى فى العصر الحاضر. كما يعد من الكتب الفلسفية الرائعة التى جمعت بين العرض والنقد للفترة الفلسفية، التى تبدأ بـ"كانط" وتنتهى بـ"هيجل". اهتم هذا الكتاب بالذات الإنسانية ودورها فى تشكيل الأشياء، وبين كيف تعتبر الذات الحقة عند كانط هى ذات الفلسفة العملية، وكيف تم استبدال ورثة كانط لمفهوم الذات الأخلاقى بمفهوم الذات الكلى العارف. وعرض لتطور المنهج الجدلى من فشته إلى هيجل.

ويهتم الكتاب بدراسة علاقة الوعى الفردى بالوعى الاجتماعى عند هيجل مبينًا وجود نوع من التوازى بين التطور الباطنى للذات عند هيجل والأنساق المختلفة للخبرة الدينية عند وليم جيمس، وكيف أن الفلسفة المثالية الحديثة جاءت رد فعل على ظروف اجتماعية معينة. فالحقيقة عند المثاليين شىء حى متطور.

الغلاف/ عبد العزيز السماحى

المشروع القومى للترجمة

# محاضرات فى المثالية الحديثة

تأليف : **جوزايا رويس**

ترجمة : **أحمد الأنصارى**

مراجعة : **حسن حنفى**




٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

– العدد : ٥١٩
– محاضرات فى المثالية الحديثة
– جوزايا رويس
– أحمد الأنصارى
– حسن حنفى
– الطبعة الأولى : ٢٠٠٣

هذه ترجمة الكتاب

**LECTURES ON**
**MODERN IDEALISM**
**BY**
**JOSIAH ROYCE**
**YALE UNIVERSITY PRESS 1967**



شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس : ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax: 7358084.

# المحتويـات

# مقدمة المترجم

## - ١ -

يأتى كتاب " جوزايا رويس " محاضرات فى المثالية الحديثة " ، مكملاً لكتابه "روح الفسلفة الحديثة " ، [١] وقد عرض هذا الكتاب تصور المثالية للعالم ولتشكيل الأشياء ، بداية من إسبينوزا بعد أن اعتبر ديكارت ممهدًا للمثالية وليس مؤسسًا لها ، ثم انتقل إلى كانط" وإلى الفلاسفة بعد " كانط . " إهتم " رويس " فى كتابه روح الفلسفة بتقديم عرض مفصل للمذاهب الفلسفية ، موضحا دور كل منها والمكانة التى تحتلها فى تطور الفكر المثالى ، والمشكلات التى اثارها كل فيلسوف وقدم لها حلاً أو تركها وعلق الحكم فيها لمن تبعوه وبالرغم من تعرضه لحياة الفيلسوف الخاصة إلاأنه لم يربط بين المذهب الفلسفى وظروف حياة الفيلسوف ، فالمثالية روح أكثر منها مذهبا فلسفيًا ، كان لا يهتم بربط حياة الفيلسوف الشخصية بفكره أو بالمشكلات التى أثارها ، فالمثالية افكار ترتبط ببعضها البعض والفلاسفة أدواتها ، فالمذاهب عبارة عن حوار بين أفكار ، كان "رويس" يتتبع تاريخ أفكار ترتبط ببعضها البعض ، ولم يشر إلى الواقع الإجتماعى ، والسياسى أو لحوادث التاريخ بصورة عامة ، وهذا ما أفرد له كتاب " محاضرات فى المثالية الحديثة" ( ١٩١٩ ) ، يعرض فيه للظروف الإجتماعية والأحداث التاريخية التى جاءت المذاهب المثالية نتيجة لها، خاصة مذاهب الفلاسفة ما بعد كانط ، وكيف جاءت فكرة "المطلق" الفكرة المحورية فى هذه المذاهب ، ومنهجها الجدلى كرد فعل لتلك الظروف والحوادث متأثرة بالجوانب الثقافية والأدبية التى سادت تلك الفترة .

اعتبر " رويس " المثالية التى ظهرت فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر نتاج أمرين : الأول الفلسفة الكانطية والمشكلات التى أثارتها حول طبيعة

(١) صدر عام ١٨٩٢ فى بوسطن .

الأنا وصلته بالذوات الأخرى ، وحول الطبيعة وكيف تناولها " كانط " بوصفها عالم الظواهر ، فلا تفسر فلسفته الطبيعية الظواهر وسبب وجودها على الصورة التى وجدت عليها ، الأمر الثاني : الظروف الاجتماعية التى سادت هذه الفترة ، وسقوط مؤسسات كان يعتقد انها أشياء فى ذاتها فبدت مجرد ظواهر ، زيادة النزعة الفردية وفى نفس الوقف ظهور ما يسمى بروح الجماهير والاتجاهات الثورية ، الثقة بالإيمان العقلى ورفض كثير من اللاهوت التقليدى ، اعتبر " رويس " أن حدوث الثورة قد أدى إلى تأصيل مفهوم أن العقل قادر على التعبير والتحكم في الوقائع ، ووضع الخطط التى تتحكم فى سير الطبيعة وظواهرها ، وهناك إمكانية لأن يمارس العقل دوره فى إعادة تشكيل المؤسسات الدينية والسياسية ، طالما أن المقولات الفكرية هى المسئولة عن فهم العالم .

يناقش " رويس " فى هذا الكتاب مفهوم الذات الحقيقية عند كانط وكيف قام ورثته بتعديله واستبدال الذات العارفة والذات الأخلاقية بالذات المطلقة العارفة الشاملة التى تضم كل الحقائق في وحدة الوعى ، ثم مناقشة المنهج الجدلى عند " شلنج " حتى اكتماله عند " هيجل " وأخيرًا دراسة العلاقة بين الوعى الفردى والاجتماعى . أكد " رويس " على أن تصور " المطلق " والمنهج الجدلى نتاج تطور طبيعى لأفكار سابقة أو رد فعل لبعض الأفكار وهى فى نفس الوقت نتائج مسايرة لأحداث تاريخية مرتبطة بالظروف الاجتماعية المتغيرة ، وبالحياة الفكرية المتمثلة فى الحركة الأدبية . فتأتى الفكرة فى سياق التطور الطبيعي لأفكار سابقة ، لا تنبت من فراغ أو تظهر منفصلة عن بيئتها . فالفلسفة وليدة عصرها والظروف الاجتماعية والسياسية ، فلا انفصال عن فكر وواقع ، ولا وجود لفكر منعزل ، أو فكر يجتر الماضى ويحيا فيه أو يتطلع لمستقبل ويحيا فى الآمال فالمثالية الحديثة ومنهجها الاستنباطى ( ديكارت ) أو الجدلى ( هيجل ) جاءت فى طابعها رد فعل لظروف اجتماعية معينة تمثلت فى الثقة بالعقل والنزعة الفردية والثورة . من الواضح أن " رويس " فى عرضه لتطور فكرة الذات الكانطية ، وتعديل مفهومها بعد " كانط " ، يوحى بأن هذا التطور حتمى ، كان لابد من ظهوره كرد فعل لفلسفة كانط . كما تظهر الفكرة فى نفس الوقت وليدة للظروف الاجتماعية ، وكأن فكرة " المطلق " ، لايمكن أن تظهر إذا لم تندلع الثورة الفرنسية وسيادة النزعة الفردية ، واضطراب الحياة الاجتماعية وانتشار العواطف الرومانسية ، فالفكرة إستمدت غذاءها من تربة فكرية ، بدأت من الأنا موجود عند " ديكارت " فالطبيعة الطابعة والمطبوعة عند

"إسبينوزا" فالأنا الحقيقى عند "كانط"، وفى نفس الوقت تأثرت بالظروف الاجتماعية السائدة فى نهاية القرن الثامن عشر، حقيقة أن عالم الفكر عند "رويس" لا ينفصل عن عالم الواقع، إلا أنه من الواضح أنه أسبق منطقيًا فتتطور الأفكار وتتسلسل من تلقاء نفسها، ولكن "رويس" يؤكد فى نفس الوقت أنها نمت وأثمرت حينما وجدت التربة الاجتماعية المناسبة، لذلك قد يشعر المرء أن مسار التاريخ عند "رويس" حتمى والأفكار والأحداث كان لا يمكن أن تأتى مختلفة أو مخالفة لما قد ظهر من أفكار أو حدث من حوادث.

ويرى "رويس" أن بعد ظهور "نقد العقل الخالص" لكانط" وفلسفة فشته، وشلنج وظاهريات الروح" لهيجل" جاءت المقولات ونظرية معرفة الظواهر والذات المطلق الفردى، بوصفها تقدم حلولاً للمشكلات الحياتية التى ظهرت بسبب الثورة، ومقاومة الاحتلال، والمثل العليا الجديدة ومجموعة العواطف التى ارتبطت بالحركة الرومانسية، زادت الثقة بالعقل، وقامت الفلسفة بإعادة البناء، وبدأ الاهتمام بالذات الحقيقية وليس الذات التجريبية، واتجهت الأنظار للعالم الخفى الذى تحاول هذه الذات الحقيقية الوصول إليه أى عالم الحقائق المثالية، بدأ الاهتمام بالفردية المؤمنة الناقدة والعاطفية، وتم البحث عن العالم بوصفه عالما أخلاقيًا يهتم بالحرية وبالتنظيم الاجتماعى، وباتت الصلة بين الذات والذوات الأخرى تمثل المسألة المركزية فى الفلسفة فالمطلق بدل الإله التقليدى، لا شخص، والذات أفضل صور تجسده، لم يكن المنهج الجدلى منهجًا مثاليا أو استنباطيًا لوقائع الوعى الباطنى، وإنما منهج يقوم على تناقض الطبيعة الإنسانية وعلى الاتجاهات العميقة بها كحب الحرية وإرادة القوة، وجدل العواطف، وعظمة الشىء فى منهج يعترف بتناقضات الإرادة ذاتها، وبالجانب اللاعقلانى للحياة، ويعتبره خاصية أساسية للحياة العقلية ذاتها. ولذلك لا يتجاهل المنهج الأخطاء أو يتخلص منها، وإنما يرى أن تطور الحقيقة يأتى من مجموعة من اللحظات المتعارضة يوحد بين المتناقضات ويركب بينها، فربط المثاليون بين الفكر والحقيقة والواقع، فالحقيقة شىء يشارك فى الدوافع المتعارضة التى تعتمد عليها الإرادة والخطأ الإنسانى يعد جزء ضرورى من التعبير عن الحقيقة المطلقة، ومرحلة ضرورية من مراحل المعرفة الجدلية فى طريقها لإدراك الحقيقة، فإذا لم نخطئ ونحاول العلو على أخطائنا، فلن نصبح حكماء. وطالما أن كل مرحلة ناقصة من مراحل الوعى، عبارة

عن تفسير للعالم الواقعى من وجهة نظر محدودة ومتناهية ، وأن هذا التفسير كما يقول " هيجل " يتم من مرحلة أدنى إلى أخرى أعلى عن طريق عملية النقد الذاتى ، فإنه يتبع ذلك أن يتكون المنهج الفلسفى من تطور منظم ومقصود لنفس هذا اللون من النقد الذاتى الذى تتصف به عمليات الوعى ومسالكه .

ويؤكد " رويس " على أن الحقيقة عند المثاليين جدلية وشىء حى متطور ، وليست مجرد شىء ثابت قابل للوصف ، ولذلك يعتبرون فلاسفة براجماتيين ، حاول " رويس " فى تحليله للفكر المثالى الألمانى أن يربط بين المثالية أو الوحدة الأساسية التى تضم كل الأشياء والفلسفة البراجماتية العملية . وبذلك سعى للتوفيق بين المثالية والبراجماتية بين النظر والعمل ، بين الوحدة التى تضم كل الأشياء والجوانب العملية . "وهيجل" فى الظاهريات أفضل منه فى المنطق . ويعتبر العمل دراسة فى الطبيعة الإنسانية ولتجلياتها فى الأفراد والأنماط الاجتماعية المختلفة ، وبالتالى يعتبر كتاب "وليم جيمس " الأنساق المتعددة للخبرة الدينية " أفضل ما يوضح الظاهريات ، فلقد أدرك "رويس " المكانة الهامة التى أعطاها " هيجل " للخبرة والحياة العملية الواقعية ، وأدرك التوازى بين تطور الحياة الباطنية للذات فى " الظاهريات " والأنساق المختلفة للخبرة الدينية عند " وليم جيمس " ، والوعى الشقى عند " هيجل " يشبه الوعى الغامض عن وليم جيمس ، ويظهر الدين فى " الظاهريات" بوصفه حياة اجتماعية وليست فردية ، والوعى البائس الذى تتم الإشارة إليه فى " الظاهريات " ، يعبر عما يقصده وليم جيمس بتنوع الخبرة الدينيية : فيرى رويس أن الخلاف بين المثالية والبراجماتية ، لا يحتاج إلى محاولة التوفيق بينهما ، لأنهما يشاركان فى البناء الكلى للحقيقة ، بل إن الفلسفة المعاصره قد ركزت على مفهوم هيجل للذات وعلى اهتمامه بالخبرة المتولدة من واقعة تناقض الوعى ، ويمكن القول بصورة عامة أن الاتجاه البراجماتى فى أمريكا كان نتيجة مباشرة للمذاهب الفلسفية المثالية الألمانية .

- أ -

ينظر " رويس " للفلاسفة المثاليين ولتفسيراتهم للعالم نظرة أحادية ، تجعل الذاتية محور كل شىء فمقولات " كانط " قبلية كامنة فى الذات ، نفسر العالم من خلالها ،

وبالتالى رد كل شىء للذات ، وانحصرت المشكلة بين ذات تخطط ولديها الشرائط المعرفية للعالم ، وأشياء فى ذاتها لانعلم حقيقتها ويستحيل معرفتها ، فجاء الفلاسفة ما بعد الكانطيين ، ورفضوا الأشياء فى ذاتها ، واستبدلوا المطلق بالذات ، وانطلاقا من هذا التأسيس قدم " رويس " المثالية الحديثة بدءًا من " كانط " حتى شوبنهور . فمن الواضح أن " رويس " إنطلق من نظرية كانط المعرفية ، واعتبر المشكلات التى أثارها "الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات " الذى خصص له " كانط " فصلاً فى كتابه "نقد العقل الخالص" ، كانت المؤسس الحقيقى للمذاهب المثالية الألمانية من بعد " كانط " ، فإذا كانت الصور التخطيطية والمعطيات الحسية تشكل معرفتنا ، فمن الواضح أن "كانط" يعتبر هذه الصور قبلية ، وحسب تصور " رويس " تشكل هذه الصور ذاتًا فعلية تضم كل التجارب الممكنة حتى نستطيع التفاهم مع بعضنا البعض بصورة متبادلة . وبالرغم من أن كانط قد وصف هذه الصور بأنها غير مكتسبة من الخبرة وعبارة عن قوالب فكرية فارغة وقبلية ، إلا إنه لم يوضح لنا كيف تشكلت هذه الصورة القبلية ، ومالذى يؤثر عليها ، فقد إكتفى " رويس " بنقد المثاليين لكانط ، وعدم تحديده سبب معين لقوله بهذه المقولات ، وما الذى يؤثر عليها فقد إكتفى " رويس " بنقد المثاليين لكانط ، وعدم تحديده سبب معين بقوله بهذه المقولات التى حددها ، ولماذا فصل بين مقولتى الزمان والمكان وباقى مقولات الفهم ، لم يسر " رويس " بالنقد إلى أقصى مداه ، فهل هذه الصور صنيعة الذات وحدها أم هناك عوامل أخرى تؤثر عليها . واضح أن الفرد لا يحيا منعزلاً ، ويعيش فى مجتمع من الأفراد ، ولديه عقل يفكر به وجسم يتعامل به مع الآخرين ، أفلا تتأثر هذه المقولات والتصورات القبلية بهذه الجهات المتعددة ، وإذا كان الإنسان يتعامل مع المجتمع باللغة ألا تؤثر تصورات اللغة على هذه المقولات وتكوينها ؟ ألا تحل اللغة أحيانا مكان الإحساس ، فتثير "كلمة" نفس الخبرة الحسية التى تنقلها الحواس ؟ ألا يحدث أحيانا الاكتفاء بتصورات لغوية معينة فتقوم مقام الأشياء ؟ ألا تعتبر اللغة شرطا قبليا من شروط المعرفة ؟ أليس وجود العقل والجسم بوصفهما يؤثران ويتأثران بالعالم ، شرطًا مسبقًا يحدد معارفنا وطرقنا فى المعرفة ؟ واضح أن المقولات أو بصورة أعم نظريتنا المعرفية ، لا تتأثر فقط بالمقولات الذاتية والقبلية وإنما بأمور قبلية أخرى غير الذات وهناك أشياء تؤثر على المعرفة بصورة مباشرة ، وأخرى تؤثر بصورة غير مباشرة ، ويعرف

الإنسان ما يعرف بوصفه عضوًا فى جماعة [١] فليست الذات الكانطية ، وتعديل مفهومها إلى المطلق لدى المثاليين ما بعد الكانطيين ، أساس ناقص ، فلقد أقام كل شيء على الذات وصورها القبلية ، وأجمل العناصر الأخرى التى تؤثر على بناء المقولات كالأشياء والأفراد واللغة التى قد تؤثر على بناء الذات للعالم .

إن اعتماد " رويس " على التفسير الذاتى للفلسفة الكانطية قد أثر على تصوره للمطلق لدى المثاليين . والواقع إن عظمة النقد الكانطى تكمن فى اعتباره السؤال الأساسى عن الفكر والعقل يتأسس على ما هى الشروط التى تجعل الفكر صحيحا والفعل أخلاقيًا ، وليس السؤال عن ما هو الفكر الصحيح أو الفعل الخلقى ، ولكن إجابة كانط بأن الشروط الخاصة بالفكر الصحيح والفعل الخلقى شروط عامة وضرورية وقبلية ، قد أدت إلى وجود انفصال بين الجسم والذات التى تفكر وتفعل أى نظرة ديكارتية للجسم الإنسانى ، الأمر الذى يجعل كانط مدافعًا عن الذاتية ، ومفاهيم الاستقلال الذاتى ، فلا يتعلم الانسان شيئا من تاريخ الآخرين وأخطائهم وخبراتهم وفشلهم وكل ما يتعلمه يجب أن يكون من بناء عقله الخاص ، ولقد أدى تبنى " رويس " لهذا التصور للأنا الكانطى وتأسيسه لتصور المطلق لدى المثاليين عليه إلى أن يظهر المطلق كائنا منعزلاً عن خبرات الآخرين وتجاربهم أى يضم الأفراد ويؤثر فيهم أو يحققون أغراضه ولكنه لا يتأثر بهم ، لذلك جاء مفهوم المطلق كما تصوره " رويس " لدى المثاليين الألمان مفهومًا ديكتاتوريًا ، أقرب إلى تصور الإله القديم الذى يرد إليه كل شيء ، حقيقة أنه جعل النفوس الفردية مكونة للمطلق ، ولكل شيء متناه مكانه فى اللامتناهى ، واعتبر مطلق " هيجل" يصل إلى أعلى مراحل وعيه فى الفرد العاقل ، ويصل إلى أكمل صوره الواعية فى الأفراد الواعين مثل المفكرين والعلماء ، إلا إن من الواضح أن حل إشكالية الاتصال أو العلاقة بين المتناهى واللامتناهى ، لم توضح كيف يتأثر المطلق بالأفراد ، فمن الواضح أن النفوس الفردية تشكل المطلق ولكنها لا تؤثر فيه أو فى مساره ، فإن كان المقصود مجرد كل يضم الأجزاء ، لا يتأثر بهم ، فما ضرورة وجوده طالما أن التأثير المتبادل مفقود ، إن تصور "رويس " لمطلق المثالية الألمانية ، يوحى فى النهاية بإعادة بناء تصور الإله القديم ، فروح المثالية الألمانية روح دينية ، وما الفلسفة المثالية إلا تعقيل

(١) Chatto padhyaya : Individuals and Worlds , Oxford Un. 1967 .p.5.

للإيمان المسيحى [١] ، وبذلك ينضم " رويس " لمن يرون المثالية مجرد صورة مقنعة من صور الفلسفة المسيحية وكثيرًا ما يقارن بين الأفكار الفلسفية المثالية لدى المثاليين بعد كانط بالأفكار التى وردت فى كتاب محاكاة المسيح وأقوال الإنجيل الرابع ، فروح الفلسفة الحديثة روح مسيحية .

ومن الملاحظ حين عرض " رويس " لنشأة المنهج الجدلى ، بدا يعرض جذوره عند "أفلاطون " ثم انتقل لعرض منهج النقائض عند " كانط " ، وثنائيه شلنج ومذهب الهوية متجاهلاً ما أضافه فشته ، لتطور الفكر الجدلى الذى بدأه " كانط " ، فلم تخصص محاضرة لعرض المنهج الجدلى عند " فشته " واكتفى بالإشارة إليه خلال عرضه للجدل عند "شلنج" حقيقة أنه قد أفرد فشته فصلاً كاملاً فى كتابه " روح الفلسفة الحديثة " ، تناول فيه حياة " فشته " وفلسفته ، إلا إنه أهمل عرض الجدل عنده ، ومساهمته فى بناء المنهج ، بوصفه حلقة تاريخية ممهدة لمنهج " هيجل " ، والحقيقة إن " فشته " لا يقل دوره عن "شلنج" فى مساهمته فى تشكيل المنهج الجدلى ، فالأنا يضع نفسه أولاً ثم يضع اللا أنا، فهناك الدعوى والنقيض ، أى يضع الأنا نفسه ويضع موضوعه بوصفه آخر تتعارض طبيعته معه ، وتحتاج الدعوى ونقيضها للتوحد فى مركب واحد [٢] .

واضح أن المحاضرات تدور حول فلسفة " هيجل " فالمحاضرات الخمس الأول تمهد لها ولنشأتها وتمثل عرضًا لمصادر فلسفة " هيجل " ومنهجه الجدلى ، والمحاضرات من السادسة حتى التاسعة تعرض لمذهب " هيجل " الفلسفى ومنهج الجدل عنده ، وتطورات الفكر الهيجلى حتى المذهب الهيجلى النهائى ، وتعرض فى نفس الوقت للانتقادات التى قد وجهت " لهيجل " ومحاولة الرد عليها ، لذلك من الواضح أن الكتاب يدور حول فلسفة "هيجل" وينضم للجدل الدائر حول الفلسفة الهيجلية ، فلا يستنتج " هيجل " الحضارة أو التاريخ إستنتاجًا قبليا كما يتصور البعض ، ولا يمثل ربط " هيجل " بين الحوادث التاريخية والمنطق أو التطور المنطقى لمشكلة معينه والتطور الواقعى فى الحياة الإنسانية ، مبدأ أساسيًا عند " هيجل " ، فقد كان " هيجل " يفعل ذلك بهدف التوضيح لفترة من التاريخ

(١) د . أحمد الانصارى : فلسفة الدين عند " جوزايا رويس " رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ١٩٩٧ الباب الأول الفصل الثانى .

(٢) Frederick Copleston: A History of philosophy vol. 7, Image Books 1967 p.80.

الأوروبى ، يؤكد عدم قول " هيجل " بالحتمية التاريخية أو استنتاجه للحوادث التاريخية بصورة قبلية [1] ، ويدافع "رويس" عن اتهام " هيجل " بتبرير الأوضاع السياسية السائدة فى عصره ، بأن هيجل فى الظاهريات يوحد بين وعى الفرد الحقيقى ووعى الشعب أو الأمة التى ينتمى إليها أو يخلص الفرد لها . كان " هيجل " يعتقد أن لا وجود للفرد بدون الأمة ، التى ينتمى إليها ، والتى أطلق عليها وعى الناس الأحرار . كذلك لم يكتف "هيجل" بالقول بوعى الأفراد أو الأمة ، وإنما اشتراط الحرية ، فلا وعى بدون حرية حقيقية يمارسها الفرد [2] ويرفض " رويس " إتهام " هيجل " بالتجريد ، وفلسفة " هيجل " ، كلها رد فعل على الاتجاهات العمودية عند كانط وليبنتز وديكارت ، والتى تقضى على الواقع ، فينتقد "هيجل" فى كتابه " روح المسيحية " الصورى والمجرد ، ويرفض صورية فلسفة شلنج ، وإن كان يتهم بأنه فيلسوف العقل ، فإن العقل فى الظاهريات يقوم بدور الملاحظ للطبيعة ، فيلاحظها ويدرك قوانينها ، ويربطها بالقوانين النفسية والمنطقية .

يناقش " رويس " فى المحاضرة الأخيرة اتهام المثالية بالذاتية ، فيرى أن كل مفكر يكون مثاليًا بالضرورة ، لأنه يقدم لنا دائمًا تصوره للعالم حتى الفيلسوف الواقعى لا يستطيع الدفاع عن استقلال العالم إلا من خلال تصور مثالى ، والحقيقة إن للنظرة الذاتية مشكلاتها التى تؤثر على النظرة الموضوعية للأشياء ، فالذات تاريخ يدخل فى صلب تكوينها عوامل كثيرة ، ودوافع ورغبات يصعب دائمًا السيطرة عليها أو معرفتها لأنها غالبًا ما تكون كافية فى أعماق الذات . والنظرة الذاتية التى يتصف بها المثالى قد تؤدى فى كثير من الأحيان للأحكام الخاطئة . ومشكلة الذاتية الحقيقية أنها لا تقل فى صلابتها عن الصلابة التى ننسبها للوقائع الجامدة . بل يمكن التغلب على صلابة الأشياء ، وتغيير الواقع ، ويستحيل التغلب على صلابة الأفكار أو تغيير المواقف الفكرية . ويثبت تاريخ الإنسانية أن الأفكار قادرة على تغيير الأحداث والوقائع وكم من فكرة غيرت مجرى التاريخ . لذلك فإن اتهام الواقعيين للمثالية بالذاتية الصرفة والوقوع فى الأوهام إتهام له حججه المنطقية ، ومن الواضح أن دفاع " رويس " عن الذاتية يرتكز على نظرية المعرفة أى مناقشة الشروط التى يجب على الأشياء أن تستوفيها لكى نستطيع معرفتها

(١) Josiah Royce : Lectures on Modern dealism, Yale University Press, London, (1919 ) 1967 , p.122 .

(٢) Ibid., : p.200

كما قال " بركلى " فلا يمكننا أن نعرف وجود شيء لا نعرفه ، وما ليس له أهمية عملية لنا ، ينبغى ألا يكون حقيقيًا [1] ويمكن القول فى المقابل أيضًا ، إن هناك من يدافع عن الوجود المستقل للأشياء ، وإلا لن نستطيع التأكد من وجود أجسام الآخرين وبالتالى من وجود عقولهم لأننا نستنتج وجودها من وجود الأجسام ، إذا لم نقذف بذلك ، ولم نثق فى الوجود المستقل للأشياء ، فقد يكون العالم الخارجى مجرد وهم أو حلم [2] .

والحقيقة إن التصور السائد فى الكتاب عن العالم وعلاقتنا به ، يقوم على أن كل انسان يبنى عالمه ، فالعالم ليس معطى من الخارج ، ويبدو إن " رويس " كان يعرض لمذهبه الفلسفى من خلال قراءاته للمثاليين بعد كانط ، والواقع أن العالم الحقيقى ليس عالما واحدًا أو مطردًا ، وليس الإنسان مزودًا بنظرة مسبقة معصومة من الخطأ ، تمكنه من بناء كل العوالم الممكنة ، فبناء العالم مجرد مثل أعلى ، والعالم ليس من فكرنا أو من خلقنا ، والمفروض أن ندرسه كما هو قائم . وتبين دراسة العالم الموضوعى ، وإدراك نعقد علاقاته ، مدى صعوبة تصور " رويس " المثالى للعالم ، حقيقة أن اعتبار الإنسان مسئولاً عن بناء عالمه ، دعوة لعدم الخضوع للأمر الواقع[3] ، ونظرة ثورية تعيد للإنسان قيمته التى فقدها ، فالعالم الذى أبنيه بأفكارى ووفقًا لمثلى العليا هو العالم الحقيقى ، إلا أن مثل هذه النظرة تُغرق فى الذاتية ، وتدفع للأنانة ، إذا لم تقترن بمفهوم جديد لمعنى الذاتية يجعل الآخر جزءًا من تكوينها ، فالإنسان تاريخ ومجموعة من العلاقات مع الآخرين ومع الأشياء . ولئن حاول بعض المثاليين نسب بعض الموضوعية للعالم ، فحاول إسبينوزا ، رؤية العالم بصورة أبدية من وجهة نظر الله أو الجوهر ، سعى كانط لرؤيته من خلال وجهة نظر الإنسان الكلى ، إلا أن معظم المثاليين يهملون النظرة التاريخية[4] ، وإن كان " رويس " قد فند مزاعم الواقعيين وأثبت حتمية التصور المثالى للعالم من خلال عرضه للمذاهب المثالية ومنهجها . ففى حقيقة الأمر أن هذه المذاهب قد أغفلت حقيقة الوجود الإنسانى فى العالم ، فمشاركة الإنسان الفعلية فى العالم طبيعيًا واجتماعيًا قد غيرت من ظروف معرفته وممارساته وأفعاله ، وبالتالى لا يكون العالم

(١) Bertrand Russell : Problems of philosophy. libriry (1929) 1966,p 39

(٢) Ibid., p.p. 18-19

(٣) Individuals and Worlds, p.7

(٤) Bertrand Russell : The Problems of Philosophy , Horn library (1966, p 39

الذى نحيابه عبارة عن صندوق مغلق يعيش به الإنسان مثله مثل دودة لا تلاحق إلا ذيلها[1] . فهناك نوع من الجدل الخلاق بين الإنسان والآخرين والمجتمعات والعوالم ، وطالما أن الفلسفة تعبير عن النقد الذاتى لخبرة الإنسان بالآخرين والمجتمعات ، وتحيا الذات فى الآخر ، فإن الفيلسوف إن كان يخرج بعضًا من ذاته للواقع فإنه يستمد من الواقع ما قد يثرى هذه الذات بعد العودة إليها ، والواقع أن القول إن الإنسان قادر على أن يخلق عالمه " فشته " أو " كانط " أو يجمع الحقيقة الكلية للعالم " هيجل " ، قول يؤكد إغفال هؤلاء الفلاسفة لحقيقة أن الأفراد الأحرار والذين يتمتعون بالاستقلال ، لا يمكن أن يخلقوا عالما أو واقعًا . لا يجدون أنفسهم يحيون فيه ، ولا يستطيع الإنسان أن يفكر أو يُنجز أفعاله ، بعيدًا عن فكره هو ذاته وحياته وأفعاله : فالعالم المحلوم به عالم حى ، نحيا فيه ، والفصل المزيف بين طرف وآخر أو القول بطرف دون الآخر فى علاقة الإنسان بالعالم ، أمر يغفل حقيقة أن بيننا وبين العالم صلة متبادلة .

- ٣ -

وتعتبر فكرة الحقيقة فى الكل من الأفكار الرئيسية فى الكتاب ، والفكرة هيجلية ، إلا إن " رويس " قد أعاد تفسيرها ، وجعلها تضم أبعادًا لم تكن واضحة عند " هيجل " ، وربما يعود ذلك للبيئة الأمريكية التى نشأ بها " رويس " ، وما عرف عن سيادة الاتجاه العملى والواقعى ؛ فالوجود الحقيقى وجود الكل ، ولكن الجزء له وجوده الحقيقى ، ولا وجود للكل بدون الأجزاء التى تشكله ، ويستمد وجوده منها ، فإن كان المطلق الكل الحقيقى فإن الإنسان له كيانه الثابت بوصفه مشاركًا فيه ، فلا وجود للكل بدونه ، وإن كان مبدأ الحقيقة فى الكل عند " هيجل " له نتائجه السلبية ، حيث ضاع الفرد فى مقابل الدولة فإن "رويس" قد أعاد تأويله بنزعة ديمقراطية ، جعلت للفرد دورًا لا يمكن إغفاله، بالرغم من مشاركته فى تكوين الكل ، والواقع إن الأخذ بمبدأ الحقيقة فى الكل ، يعد ضروريا لبناء المجتمع ، ويعد حاجزًا ضد التعصب والإرهاب والعزلة والطبقية ، ورفضًا لكل من يرى نفسه الأفضل ، وكل الفرق هالكة فى النار إلافرقته ، ولا يعطى هذا المبدأ

(١) فلسفة الدين عن جوزايا روس ص ٢١٠

على المستوى المعرفى فضلاً لنظرية على أخرى ، ولا يقلل من شأن فكر ، فلكل دوره ومكانه والأفكار الهزيلة مرحلة ضرورية للوصول للأفكار الجيدة ، قد يتم تخطيها أو التخلى عنها ، ولكن لا يتم التقليل من شأنها أو تقييمها أخلاقيا ومهاجمة أصحابها . إن الفكرة مهما صغر شأنها لهامكانها فى النسق الفكرى العام الذى لا يتم بناءه بدونها . والأفكار الهزيلة مثلها مثل أوراق الشجر التى تسقط فى الخريف فتمتصها الأرض ، وتتحول إلى سماد يغذى التربة ، فتنبت مرة أخرى وتثمر ، ويعنى المبدأ من الناحية السياسية لا وجود لحزب واحد أو أغلبية ساحقة لا تواجه إلا نفسها ، ولا وجود لرؤية واحدة أو أيديولوچيا واحدة تهزم الأيديولوجيات السياسية الأخرى ، وتهمشها ، فهى الحقيقة الواحدة أو آخر الحقائق ونهاية التاريخ فالرؤية الصحيحة تتمثل فى الكل ، ولا يعنى تعدد الأجزاء والأيديولوجيات الصراع فيما بينها ، فلكل منها دوره ، ولا يتمثل الإصلاح السياسى فى تواصل التنافر والصراع ، من منطلق أن كل يرى نفسه الأفضل أو الأصلح ، وتتحول نزعه البناء إلى هدم ، فالاقتناع بأن الحقيقة لا تكمن إلا فى الكل يوسع من افق الأفراد ، ويزيد من إمكانية التطور والنمو بدلاً من التخلف والانهيار ، فالكل تجميع لا يذوب الفرد داخله ، وإنما يظل محافظا على هويته ، لأنه جزء موجود وقائم بذاته ومساهمته ضرورية حتى يتم تحقيق الغاية المطلقه التى هى فى حقيقتها مجموعة من الغايات .

يؤكد " رويس " إن الخطأ الإنسانى والتناهى والمحدودية جزء ضرورى من التعبير عن الحقيقة المطلقة ، ويؤمن باستحالة بناء الحقيقة دون أن تدخل الأخطاء فى صلبها ، وإمكانية الخطأ شرط ضرورى للوصول لليقين . والحقيقة إن تأكيد " رويس " على قيمة الاعتراف بالخطأ وعدم تجاهلة تتسق مع طبيعة الفكر العملى والبراجماتى الذى كان سائدًا فى الحياة الأمريكية ، فالفشل ضرورى للنجاح فى المغامرة ، ولا نستطيع الحكم على فشل التجربة إلا بعد محاولة تطبيقها ، والخوف من الخطأ أو محاولة تجاهله وعدم الاعتراف به يوقف حركة الفكر ويعطل الإرادة . والإيمان بضرورة الأخطاء بوصفها لها مكانتها فى الحقيقة المطلقة ، إذا كان دافعًا للسلوك ، يساعد الإنسان على التحرر من الكسل والخوف ، فغالبا ما يؤدى الإيمان بالحقائق الثابتة إلى الكسل والدعة والسكون ، فهناك حقائق ثابتة تم تحديدها والاتفاق عليها ، إما بصورة قبلية أو من منطلق عقيدة إيمانية معينة ، تقدم الإجابات الجاهزة لكل شىء ، وما على الإنسان إلا الطاعة ، إن التأكيد على وجود الخطأ وقيمته فى صلب الحقيقة التعينية ، لا يجعل الخوف من الخطأ

يقف حجر ثغرة أو عقبة أمام العمل المبدع أو المغامرة الخلاقة ، فالتغلب على التخلف يحتاج لخطوات جريئة غير مطروقة من قبل ، وإذا ما سارت المجتمعات النامية على خطوات من سبقوها فى طريق التقدم ، تظل الفجوة قائمة بينها وبين تلك الدول التى سبقتها فى تحقيقه ، ولذلك تحتاج تلك الدول أو المجتمعات للقيام بخطوات جديدة ، واختراق آفاق ومسالك لم تتم تجربتها من قبل ، ولتحقيق تلك المهمة لابد من الاقتناع بضرورة المغامرة ، وبضرورة وجود الأخطاء ، ولن يتم إدراك خطأ التجربة إلا بعد تجاوزها ، والتجربة الخاطئة تعد بلغة "هيجل" مرحلة سلبية من مراحل الوعى ، وإذا كانت الأخطاء تجعل الإنسان يقترب من الحقيقة ، فإن التجارب الفاشلة تمهد الطريق للنتائج العظيمة ، والواقع إن قبول إمكانية الخطأ وضرورة وجوده ، وعدم الخوف منه ، فكر متسق تمامًا مع الفكر الإسلامى الذى يقبل إمكانية الخطأ ويُقرُّ بها ، إن الفكر الإسلامى فكر مفتوح يطلب من الإنسان إنجاز أفعاله وعدم الخوف من الأخطاء ، ولا يغلق الأبواب أمام الإجتهاد خوفا من الوقوع فى الأخطاء ، "فمن طرق باب الاجتهاد وجانبه الصواب له أجر واحد".

# تقـــديم

**بقلم : جون سميث**

لا يعتبر "جوزايا رويس" مفكرًا بارزًا لدى دارسى الفلسفة الأمريكية فقط، وإنما لكل من يبذلون محاولات جادة لحل المشكلات الرئيسية فى الفلسفة ، فقد ربط "رويس" بين الخبرة العملية والاتجاه العملى الذى يعد سمة مميزة للفكر الأمريكى فى القرن العشرين ، وبين الهدف الثابت والمستمر ، للبحث عن وحدة أساسية تضم كل الأشياء ، أدرك المعنى الصحيح للبراجماتية ، وحاول تحقيقه فى مذهبه الفلسفى ، واضعًا فى إعتباره المحافظة على موقفه النقدى ، وتحقيق نوع من الموازنة بين النظرة الشاملة والكلية للأشياء ، وبين التأكيد على الجوانب العملية لها .

إن كتاب " محاضرات فى المثالية الحديثة " ، الذى نشر بعد وفاته ، يكشف عن موهبة فائقة فى القدرة على تفسير المذاهب الفلسفية وتطورها ، تفسيرًا يوضح أسباب كثير من المشكلات الفلسفية الكبرى فى عصرنا الحاضر ، اهتم بقيمة الذات الإنسانية ، وبيَّن مدى إهتمام الفلسفة الحديثة بدورها فى تشكيل صور الأشياء ، ولئن كان "رويس" قد ركز فى كتابه " روح الفلسفة الحديثة " على كيف يتم هذا التشكيل ، وحاول من خلال مجموعة من المحاضرات ، أن يصحب القارئ فى رحلة شاقة عبر مذاهب المثالية الألمانية ، متتبعًا تطور هذه المذاهب من "كانط" إلى " هيجل " ، وكل من درس هذه الفترة الفلسفية ، يدرك مدى صعوبة جمع المذاهب الفلسفية الأساسية ، وتحديد الأفكار الرئيسية لممثليها ، ومدى صعوبة دراستهم دراسة نقدية ، والانتهاء بنوع من التقدير الشامل لفلسفاتهم ، فإن كتابه " محاضرات فى المثالية الحديثة " يعد من الكتب الرائعة التى جمعت بين العرض والنقد ، بل ومن أفضل الكتب الفلسفية التى صدرت بالإنجليزية ، وتناولت تلك الفترة التى تبدأ من " كانط " وتنتهى " بهيجل " .

لقد كان إهمال دراسة المثالية التى ظهرت بعد " كانط " ، تقترن دائمًا باستبدالها بمذاهب المثالية المطلقة الإنجليزية ، ولذلك كانت المذاهب المثالية الإنجليزية خاصه فلسفة "يوزا نكيت" ، وفلسفة " برادلى " ، دائما ما تقبل بوصفها فلسفات سهلة ، وترجمة واضحة للمثالية ، الأنطولوچية لأتباع الفسلفة الكانطية . لم يؤمن " رويس " بمثل هذا الاعتقاد ، وتبين القراءة الفاحصة للمحاضرات كيف أن اعتماد المفكرين الألمان على الخبرة ، يميزهم ، ويفصل بينهم وبين التيار العقلانى لفلاسفة المثالية الإنجليزية المطلقة .

إن الحكم الذى أصدره " رويس " فى هذا الكتاب ، بأن " هيجل " فى الظاهريات أفضل من " هيجل " فى المنطق ، مازال يحظى باهتمام دوائر الفكر الحديث ، حقيقة أن "هيجل " قد لا يوافق على مثل هذا الحكم ، إلا أن نفس هذه النظرة قد تبناها بعض فلاسفة الوجوديه ، وبعض الفلاسفة المعاصرين ، الذين اهتموا بتطبيق المنهج الظاهرياتى على تفسير الخبرة ، لقد أدرك " رويس " المكانه الهامة والثابتة التى أعطاها " هيجل " للخبرة وللحياة الواقعية ، وللتطور الباطنى للذات فى هذه الرحلة الطويلة والغامضة للعقل المسماة "بالظاهريات" ، بل إن " رويس " قد اقترح وجود نوع من التوازى بينها وبين . الأنساق المختلفة للخبرة الدينية عند " وليم چميس" ، ولئن كان الفكر الحديث قد ركز أثناء إحياء الاهتمام بالفكر الهيجلى على إهتمامه بالذات ، ويجدل الخبرة المتولدة من واقعة تناقض الوعى الذاتى ، فإن " رويس " فى هذه " المحاضرات " ، قد توقع مثل هذه النتيجة ، وبذلك يكون قد وضع القارئ فى بؤرة هذا الفكر .

ويمكن القول إن هناك أربع نقاط أساسية فى تفسير " رويس " لتطور الفلسفة المثالية الألمانية ، ومعرفة هذه النقاط الأربع تمكننا من التخلص من التفسيرات الأكاديمية التقليدية لهذه الفلسفة ، وتمدنا فى نفس الوقف بنظرة جديدة ، تمكننا من فهم المذاهب الفلسفية الضخمة التى أقامها كانط " وفشته " " وشلنج " " و هيجل " ، هذه النقاط الأربع هى :

**أولاً** : الإصرار على إعطاء الصدارة لمفهوم " كانط " عن الذات ، فوفق تفسير "رويس" يعتبر المذهب " الكانطى " الذات الحقيقى الذات فى ذاته هو "ذات" الفلسفة العملية ، ولا يكون هذا الذات مجرد معطى من الوعى الزائل ، وإنما يمثل الوحدة الأولية التى تأخذ صورة الذات الخلقى .

**ثانيًا** : القول بأن مفتاح فهم ورثة " كانط " ، يكمن فى تعديلهم لمفهومه عن "الذات" والاستبدال التدريجى للذات الأخلاقى بمفهوم الذات العارف الشامل ، الذى يضم كل الحقائق فى وحدة الوعى الذاتى .

**ثالثًا** : استمرار مناقشة المنهج الجدلى بدءًا من محاولة فهم " شلنج " للجدل والتى تم إهمال دراستها من قبل دارسى هذه الفلسفة ، وانتهاء بالتطور الكامل لمنطق التأمل عند " هيجل " .

**رابعًا** : اهتمام كامل بدراسة العلاقة بين الوعى الفردى والوعى الاجتماعى فى فلسفة " هيجل " ويمثل ما قاله " رويس " عن هذه العلاقة أهمية كبرى لدارسي الفلسفة السياسية عند " هيجل " لأن الجدل الدائر حول نظرية " هيجل " فى الدولة يردُنا دائما لدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع فى فلسفته ، و " رويس " ناقش هذه العلاقة ووضحها بصورة رائعة .

إن قراءة " محاضرات فى المثالية المعاصرة " ستمدنا بالكثير عن " رويس " ، وعن المثالية التى يدافع عنها .

**نيوهافن ، كونكتت**

**أكتوبر ١٩٦٣**

# مقدمة الناشر

لقد تم إلقاء هذه المحاضرات فى جامعة " جون هوبكنز " فى عام ١٩٠٦ ، تحت عنوان " جوانب المذهب المثالى عند الفلاسفة الأربعة بعد " كانط " ، كانت المحاضرات غير معدة للنشر ووجدت ملاحظة بين أوراق الأستاذ " رويس " ، تقول إن " محاضرات بلتمور " مادة "تستحق النشر" ، فأدت هذه الملاحظة إلى وضع هذه " المحاضرات" على قمة قائمة أعماله التى طبعت بعد وفاته ، ويأمل الناشر ألا يكون قد تخطى الحدود المسموح بها عند مراجعتها وإعدادها للنشر .

سبق معالجة موضوع هذه " المحاضرات " فى كتاب " رويس " روح الفلسفة الحديثة ، وعرض مثالية الفلاسفة بعد " كانط " ، يعد تكرارًا للعرض السابق ، فى كتاب " روح الفلسفة " بلغت كتابة " رويس " قمة الروعة ، واستطاع تحقيق المعادلة الذهبية فجمع بين العام والتخصص ، وبين اللغة العادية والفنية . فحوى ا لكتاب عرضًا عامًا سريعًا لتلك الفترة الفلسفية ، ولم يتوقف كثيرًا عند التحليلات التفصيلية [1] ، ومع ذلك يعد الكتاب من أفضل كتب " رويس " الفلسفية ، من حيث صياغة العبارة ، والقدرة على توضيح الفكرة والتشبيهات المناسبة ، وصياغة الأفكار الصعبة والمعقدة بأسلوب سلس واضح بسيط ويحظى الكتاب بما يحويه من فلسفة عميقة وشعور صادق بالمرحلة التاريخية التى يتناولها بمكانة فريدة فى حياتنا الفلسفية والفكرية .

ولا يمكن الإدعاء بأن هذه المحاضرات تشبه تمامًا تلك التى عرضت فى كتاب " روح الفلسفة الحديثة " ، إذ أنها تتجاوز العرض التاريخى الذى ظهر فى الكتاب السابق وتزداد عمقًا، لم تهتم بالقضايا الرئيسية والعامة لمن يسمون " بالفلاسفة بعد كانط " ، وإنما اهتمت بفحص الاساس التاريخى، والجذور المنطقية، والبواعث الفنية والدوفع الإنسانية لهؤلاء الفلاسفة، تم اختيار الموضوعات الجادة التى يغلب عليها الطابع النظرى من تلك

(١) الواقع أن كتاب " روح الفلسفة الحديثة " قد عرض لفلاسفة تلك الفترة بنوع من التفصيل والتحليل ، ويمكن القول بأنه من العروض الدقيقة والمتسلسة والملمة بتفصيلات ومشكلات الفلسفة الكانطية ، التى كانت سببا فى تشكيل مذاهب هؤلاء الفلاسفة الأربعة الكبار على النحو التى تشكلت عليه ، كذلك لم يفصل الكتاب الفروق الدقيقة بين هذه المذاهب ، وذيل الكتاب بملحقين حول كليات " هيجل " واستنباط المقولات الكانطية " لتوضيح مثل هذه الفروق . ( المترجم )

الفلسفات ، وتم تجنب المسائل التقليدية والشائعة ، التى عادة ما تصاغ فيها هذه الفلسفات ، لم يستخدم " رويس " المنهج التقليدى الذى تستخدمه المراجع الفلسفية ، التى تؤرخ لهذه الفترة عادة . ولذلك لن نجد أى من الموضوعات الشائعة التى تعرضها كتب تاريخ الفلسفة لتلك الفترة ، لم يعرض " رويس " الأفكار المميزة لورثة "كانط" ، [١] ، وإنما بحث عن الجوانب المهملة فى فلسفاتهم ، والموضوعات المدفونة والمنسية فيها ، فتكشف له عن المعنى الحقيقى لآرائهم وتعاليمهم ، وتُفضي إليه بروح هؤلاء الفلاسفة وبالفكرة الرئيسة لهذه الحركة الفلسفية ، فأكتشف " رويس " مثلا ، إرهاصات " المنهج الجدلى " فى أعمال " شلنج " الأولى ، وإن روح " هيجل " الحقة لاتظهر فى " المنطق " وإنما فى "الظاهريات " ، ولذلك تعد الدراسة الحالية دراسة متعمقه ومستفيضة ، حقيقة إنها لا تشمل كل المشكلات وتنتقى بعض المشكلات الصعبة ، إلا إنها تعد دراسة متكاملة وجهد واضح ، لا يقدر على القيام به إلافيلسوفًا مثل " رويس " .

ومن الضرورى أن نحاول أن نحكم على هذه الحقبة الفلسفية حكما حياديًا ، إذ إنها قد عانت مثلما عانت الموسيقى الألمانية من الأحكام التعسفية التى تربطها بالحرب . فمن الصعب على الجيل الحالى أن يتناول الإنتاج الفكرى لهؤلاء العباقرة الألمان بدون تميز . إذ يمكن القول بإن الحرب قد أدت لما يسمى المشكلة الألمانية ، فهل نقبلها أو نرفضها دون نقد كاف لها ؟ .

بداية تبدو مسألة القيام بنوع من التقييم المزدوج للفلسفة الألمانية أمرًا طبيعيًا ، فلماذا لا نلعن الحرب وقادتها ، ونعجب بفلسفاتها ؟ الحقيقة أن الحد الفاصل بين الحرب والفلسفة ليس بالسهولة التى نتصورها ، والهجوم الخائن والغادر على سلام العالم فى عام ١٩١٤ ليس ظاهرة مستقلة . فقد كان نتاجًا لنظرية معينة فى الحياة .

إن افتراض التواصل فى الثقافة الألمانية وهى ثقافة لعبت الفلسفة دورًا كبيرًا فى تشكيلها أثناء الحرب ، كان له من يؤيده ومن يرفضه . المدافع عنه يدافع عن كل ما هو ألمانى ، والمعارض يظهر أمامه كل "تونانى" ملوثا بالجراثيم ، فليس كافيًا أن

(١) المقصود " الفلاسفة " بعد كانط " أى فشته " وشلنج " وهيجل " وشوبنهور " ، وسوف تشير لهم الترجمة أحيانا باسم المثالية بعد كانط ، أو المثاليون بعد كانط ، تمييزا لهم عمن يسمون " بالكانطيين" أو " الكانطية " ( المترجم )

ندين ألمانيا عن قيامها بالحرب ، وإنما يجب أن تدان كل حضارتها الماضية وتراثها . كذلك ليس كافيًا أن نقدر انجازاتها الماضية ، وإنها يجب أن نقدر أفعالها ، طالما إنها تنتمى لها ، بوصفها تجسيدات لهذه الصفات التى نعجب بها ونقدرها ، إن المقدمة المنطقية لكلتا الحالتين واحدة ، فالبدء بافتراض التواصل فى الحضارة الألمانية ، نستنتج منه إنه إما تواصل مفيد أو سيء . فيعد ماضى ألمانيا مسئولاً عن جرائمها الحاضرة أو إن شرورها الحاضرة قد تم التخلص منها في ماضيها المجيد . لذلك باتت مثالية كانط " وفشته " و " هيجل " تخضع لأحكام تعسفية تدينها أو تدافع عنها . والكتب التى تناولت الفلسفة الألمانية ، وكتبت أثناء الحرب بروح حزينة متعصبة سريعًا ما تفقد قيمتها ونادرًا ما تكون حيادية فى أحكامها .

لهذا السبب تعد الحاجة لدراسة المثالية الألمانية بصورة موضوعية وحيادية ، مسألة ملحة وضرورية لتنقية الأفكار المشوشة لدى الجيل الحالى من الدارسين ، وتزداد قيمة هذه الدراسة إذا كان القائم بها إنسان يسعى ليقظة الضمير الأخلاقى الأمريكى ، ويتمتع فى نفس الوقت بمقدرة فائقة على فهم الفكر الألمانى ، ويعلن دون تردد بأن المانيا حينما قامت بهذه الحرب ، باتت فى رأيه " العدو اللدود للجنس البشرى " ، لذلك لايكون الحكم الذى صدر على ألمانيا من قبل شخص ينتقص من قدرها ، أو يحط من شأنها ، وإنما شخص يقدرها حق التقدير ، ويعرف جيدًا مثلها العليا التى تبنتها فى الماضى ويعتز بها ، إن هذا التعاطف الشديد مع الحضارة الألمانية القديمة قد جعل "رويس " على حق فى نقده للدولة الألمانية لأن تقديره العميق للمثالية الألمانية جعله يتهم الدولة الألمانية بالخيانة لهذه المثل العليا ، واعتبرها من الجرائم الكبرى التى ارتكبتها الحكومة الحالية للدولة .

أدى تفسير " رويس " للذات أو المطلق لدى المثاليين الألمان بعد " كانط " إلى إلقاء الضوء على التناقض الشديد بين النزعة الإنسانية والمثالية المبكرة لدى الألمان ، وبين الاتجاه الشديد فى الوقت الحاضر نحو الواقعية والنزعة العسكرية ، فالمطلق عند من يسمون بالفلاسفة بعد كانط ليس إلهًا وطنيًا أو محليا أو يخص قبيلة معينة . وفى نهاية المحاضرة الثانية قال " رويس " إن المثالية بعد " كانط " ، لم تكن مجرد تحليل لشرائط المعرفة ، وإنما اتجاه نحو تطوير المفاهيم الاجتماعية ، وعبارة عن دراسة متعمقة للروابط التى تربط الذات الفردى بالوحدة الذاتية التى تحوى كل الأفراد " . " إن " هذه

الوحدة الذاتية التى تحوى كل الأفراد ، كانت تمثل المثل الأعلى للفلسفة المثاليةبعد "كانط " ولقد اختارت الحكومة الألمانية الحديثة ضيافة هذا المثل الأعلى الذى نادى به فلاسفتها التقليديون ، وتم توظيف القيم الأزلية التى قال بها " كانط " وورثته لخدمة غايات حزبية ضيقة للدولة الاستعمارية لذلك قد يحق لنا القول إن ما يسمى " بالمطلق الاجتماعى " الكلى وذات القيمة الرفيعة ، قد تناقض مع المثالية السياسية والوطنية التى سيطرت على الفكر الألمانى فى الوقت الحاضر ، كيف ومتى يتحول النظام الاجتماعى الروحى ، أى المجتمع الكلى ، إلى دولة بيروقراطية استعمارية ، مسألة تحتاج إلى دراسة تاريخية ، وتشويه أراء " هيجل " المتأخرة وتحريفها ، ومساهمتها فى عملية الاغتراب الذاتى الألمانى ، مسألة معروفة وشائعة . وقيمة محاضرات " رويس " تكمن فى إنها قد قدمت تفسيرًا صحيحا وكافيًا لتلك الأراء ، لتحل محل التفسيرات البيروقراطية التقليدية لفلسفة " هيجل " . فلقد بين " رويس " أن روح العالم فى فلسفة " هيجل " ، كان يأخذ حقًا الصور الناقصة والفاسدة التى يجب تجاوزها . وكذلك الدولة فى كل مراحلها ، من المراحل الأولى حتى وصولها لهذه الصورة الاستعمارية ، فقدمت تلك الصور الناقصة والفاسدة التى يجب تجاوزها . لما بين " رويس " فى تحليله للظاهريات أن فى أعمال "هيجل" الشاب تظهر الدولة كمرحلة حتمية وليست بوصفها الغاية النهائية للبشرية .

لم يكن تفسير " رويس " لمطلق المثاليين بعد كانط ، تفسيرًا اجتماعيًا ، أو بوصفه مجتمعًا كليًا منفصلاً كلية عن مذهبه الفلسفى . فبالرغم من أن مذهبه عن المجتمع انتهى فى جانبه المعرفى إلى نظرية " شارلز بيرس " فى التأويل ، إلا إنه فى جانبه الميتافيزيقى ليس بعيدًا عن مفهوم المطلق الاجتماعى لدى المثاليين بعد كانط . إن الباعث الاجتماعى يعد الباعث الاساسى لدى " رويس " ، ويمكن القول إنه قد استمد كل أفكاره ومبادئه من هذا الدافع وهو نفس الدافع الذى فسر من خلاله كل المذاهب المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط أو ورثة " كانط " .

**جى. لونبرج**

**بركلى، كاليفورنيا**

# المحاضرة الأولى

## مفهوم " كانط " عن الطبيعة وشروط المعرفة

**يوليو ، ١٩١٩**

أفترض قبل تقديم هذه المجموعة من المحاضرات ، أن الكثيرين من حضراتكم ، على معرفة بالتاريخ العام للفلسفة الحديثة ، وعلى معرفة بمذهب " كانط " الفلسفى ، وأود أن أقدم لدراسة المذهب المثالى بعد " كانط " بمقدمة صغيرة . لن أحاول أن أتناول بالتفصيل تاريخ الفلسفة لمرحلة ما بعد " كانط " ، أو أقدم صورة عامة لتلك الفترة الفلسفية ، وإنما سوف انتقى بعض المشكلات من تلك المشكلات التى أثارتها المثالية الحديثة ، وأقدم تفسيرًا لها مبينا فى نفس الوقت صلة هذه المثالية بالاتجاهات الفكرية الأخرى فى القرن التاسع عشر . ولعلكم سوف تلاحظون مدى ضخامة الجهد فى هذه الدراسة ، بالرغم من القيود التى قد وضعتها وألزمت نفسى بها أثناء الدراسة .

نعنى بمن يسمون " بالفلاسفة بعد كانط " مجموعة الفلاسفة الذين استمدوا مذاهبهم من الفلسفة " الكانطية " ، ولذلك جاءت مذاهبهم مرتبطة بهذه الفلسفة ارتباطا وثيقًا ، وفى نفس الوقت قد يعارض كل مذهب منهم تلك الفلسفة فى مسألة أو أكثر . شكلت هذه الحركات الفلسفية مجموعة متنوعة من الأفكار ، التى لا يمكن وصفها بأنها تمثل نتاج إتفاق مجموعة من المفكرين ، فقد كان الممثلون الأوائل لهذه المثالية من أمثال " فشته " و " وشلنج " و " ميجل " . من المفكرين الذى تتباين أراؤهم حتى تصل إلى حد التناقض ، وكان شوبنهور آخر هؤلاء الممثلين ، ينفر نفورًا شديدًا ، من هؤلاء المفكرين الذين ذكرناهم ، لأسباب مذهبية وشخصية ، وبالرغم من انتمائه للمثالية الكانطية ، وله صورته الخاصة بها ، إلا إنه قد أظهر كراهية شديدة لتعاليم أسلافه من المثاليين الكانطيين ولفلسفاتهم وتأثيرهم ، كان " هيجل " أنجح هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم ، فى تشكيل مدرسة فلسفية . ولكن تلاميذه قد انقسموا بعد وفاته إلى فريقين ، بلغ

الاختلاف فى الرأى بينهما أقصى مداه فمنهم من قال بالمذهب الروحى ومنهم من قال بالمذهب المادى ، ولقد أثرت المثالية الكانطية فى كل من فرنسا ، وانجلترا ، وفى بلدنا [١] ، وأدت إلى كثير من الأراء المعقدة وإلى فلسفات كثيرة ، لا يتسع المجال فى هذه المحاضرة لذكرها ، ونستطيع أن نذكر من هؤلاء الذين يمكن وصفهم بالمثاليين الكانطيين المحدثين ، كوزان ، وشتراوس ، وفشنر ، ولوتزه ، وفون هارتمان ، وجرين ، وبرادلى ، ومارتنيو [٢] بالرغم من عدائه الشديد للهيجلية . كما يمكن القول بصورة معينة أن البراجماتيين الأمريكيين من أتباع هذه المثالية ومن نتاج هذه الحركة الفلسفية . ولما كانت هذه الأراء التى عبرت عن هذه المثالية ، قد تباينت وبلغ الاختلاف بينها أقصى مداه ، لم يعد هناك مبررًا للحديث عنها بوصفها مدرسة فلسفية مستقلة ، فالمثالية التى قال بها من يسمون "بالمثاليين بعد كانط" ، لا تعد نظرية فلسفية بقدر ما هى إتجاه أو روح أو طريقة لتفسير الحياة والطبيعة الانسانية والعالم بصورة معينة أو بصورة عامة لحد ما أى اتجاه يتصف بالمرونة وبالحيوية وبالقدرة على إحتواء الأفكار المختلفة التى تصل إلى حد التناقض فيما بينها ، وعلى ضم العديد من الأراء المتعارضة .

اكتسبت هذه التعبيرات المتعددة لهذا الاتجاه ، أهمية كبيرة بالنسبة لتاريخ الأدب ، والحركات الاجتماعية والسياسية ، كما اكتسبت أهميتها بالنسبة لتاريخ الفلسفة ، كانت المثالية " ما بعد الكانطية " ، قد لعبت دورًا هامًا مع تلك الحركات التى أدت إلى الأنشطة السياسية الثورية التى ظهرت فى عام ١٨٤٨ ، ومنذ ذلك التاريخ بدأت فى ممارسة دورها فى تشكيل الصراع الكبير بين المذهب الفردى والمذهب الاجتماعى أو ما يسمى بالاشتراكية ، كما يمكن القول بإن هذا الاتجاه العام ، أدى إلى النمو المبكر لإهتمامنا الحديث بالدراسات التاريخية ، وتقديرنا للحركات الانسانية وإلى ظهور الكثير من الأراء النظرية التى قد تألفت فى عام ١٨٦٠ ، وكونت " مذهب التطور " ، وفى الدين بدأت العملية الواسعة لإعادة البناء ، وقد ساعد هذا الاتجاه المثالى على تحول فى كل المناهج النظرية والعملية للمسيحية ، وفى الحقيقة من الممكن نقول إن المؤرخين سوف ينظرون

(١) يقصد الولايات المتحدة الأمريكية ( المترجم ) .

(٢) كوزان Cousin ، شتراوس Strauss ، فشنر Fechner ، لوتزه Lotze ، فون هارتمان Von Havtmann ، جرين T.H. Green ، برادلى Bradley ، مارتنيو Martinau ، ( المترجم ) .

لتاريخ المثالية بوصفه تاريخ تحلل المذهب البروتستانتى الكلاسيكى ، وفى الأدب كان للمثالية ما بعد الكانطية " قدر كبير من المسئولية فى ظهور كل الصور المتنوعة من الحركة الرومانسية ، وقد إمتد تأثيرها أيضا لفنون أخرى ، بصورة تمكننا من القول بأن الرسم الحديث والموسيقى كانا نتاجًا للفلسفة المثالية .

لذلك تعد محاولة فهم هذه الحركة الفلسفية محاولة ضرورية ومفيدة ، على الأقل بسبب تأثيرها المباشر على الفكر الحديث ومن الضرورى أن أوضح أن هذه المحاضرات لن تغطى إلا قدرًا ضئيلاً من هذا التأثير الواسع للمثالية ما بعد " الكانطية " فمعظم إهتمامنا سيكون موجهًا لمسائل فلسفية فنية مع تحليل لبعض التعبيرات التقليدية للمذهب المثالى ، ولن أحاول تقديم تفسير مفصل لمذهب أى فيلسوف مثالى من هؤلاء الفلاسفة الكبار ، وسوف أحاول فى المحاضرات الأخيرة أن أتناول موضوعات لم تتناولها المراجع الفلسفية لتاريخ الفلسفية ، تاركًا للطالب مسئولية تحديد المذهب الفلسفى الذى يعبر عن تاريخ هذه الفترة التى تناولتها بالدراسة ، لن أقوم بعرض منهجى مسلسل للمذاهب ، وإنما بإنتقاء بعض المسائل ، لألقى الضوء عليها ، ولذلك سأكون مفسرًا وموضحًا ولست عارضًا ، لن أتجه لدراسة تاريخ الأدب أو السياسة أو الدين على الرغم من صلة هذه الموضوعات الإنسانية بالمثالية وإنما لدراسة بعض المسائل الأساسية فى المثالية وبالتحديد فى جوانبها الفنية البحتة ، أهدف من هذه الدراسة إلى أن أساعدك على رؤية العالم من وجهة نظر فيلسوف أو آخر من هؤلاء المثاليين ، وأبين بالأمثلة سبب هذه الوجهة من النظر ، وإذا كان المثاليون الأوائل ، كما وصفهم "هيجل" ، أناسًا عقدوا العزم على السير فوق رؤوسهم ، فمن الضرورى معرفة سبب تقديرهم لمثل هذه النظرة المعكوسة للعالم ، قد تسبب دراسة أعمالهم الكثير من المعاناة ، ولكن تأثيرهم وكما سبق أن وضحت ، كان واسعًا وهامًا ، ولذلك يستحق المحاولة ، ومن الضرورى معرفة وجهة نظرهم ، حتى نستطيع تكوين نظرة شاملة لتاريخ الفلسفة فى القرن التاسع عشر .

- ١ -

إسمحوا لى أن أُلفت انتباه حضراتكم للمسألة الأساسية التى قامت عليها كل الفلسفات النظرية الميتافيزيقية ، التى اطلق عليها اسم "الفلسفات المثالية بعد كانط " . حقيقة كانت المثالية فى روحها العامة ، منذ البداية وبالفعل ، إتجاها معقدًا بدرجة كبيرة ، يعود إلى الحركة الثورية ، والمذهب الفردى ، والحركة الرومانسية أى بوصفه نوعًا من رد الفعل لهذه الحالة الحضارية التى سادت أوروبا إلا إن هذه الروح المثالية شىء ، والتعبير عنها أو صياغتها فى صورة مذاهب ميتافيزيقية شىء آخر ويمكن القول بإن هذه الحركة المثالية فى الفلسفة ، كانت ستظهر فى القرن التاسع عشر دون شك ، حتى وإن لم تظهر فلسفة " كانط " ، ولكن صورتها الفنية والفلسفية ، كانت ستختلف عن صيغة المثالية الألمانية وصورتها التى ظهرت فى الفترة ما بين ١٧٩٥ وعام ١٨٣٠ ، فقد قامت فلسفات " فشته " ، " وشلنج " و " هيجل " على المشكلات التى خلّفتها كتابات "كانط" الفلسفية ، خاصة كتاب " نقد العقل الخالص " ، وبالتحديد القسم الذى ناقش "كانط" فيه ما يسمى " بالاستنباط الترانسندنتالى للمقولات " . وبمجرد دراسة المسائل التى أثارها " كانط " فى " استنباط المقولات " وفهمها ، نستطيع أن ندرك لماذا أثار هؤلاء الفلاسفة المسائل التى أثاروها ، ولماذا اقترحوا الحلول الفنية التى اقترحوها فى كتبهم . فالاستنباط الكانطى للمقولات ، يمثل المدخل الرئيس لدراسة الفلسفة الحديثة ولعل من حاول من حضراتكم دراسة الفلسفة الكانطية ، قد شعر بأن هذا المدخل ليس مغلقًا فقط وإنما محكم الغلق ، فالجزء الذى أشرت إليه فى كتاب " نقد العقل الخالص " ، يعد من أصعب أجزائه ، ولا أعتقد أن الصعوبات التى وردت منه من الممكن التغلب عليها . على أية حال ، إذا أردنا أن نفهم المذاهب الفلسفية لمن يسمون " بالفلاسفة بعد كانط " ، علينا أن نبدأ بطرق هذا الباب ، وإذا ما تجنبنا النفاذ من هذه المدخل للموضوع ، نجد أنفسنا ننظر للمثالية الحديثة من الخارج ، مثلما ينظر السائح لقصر من قصور الملك السياحية أى أن دراستنا لهؤلاء المفكرين المحدثين تصبح دراسة سطحية ، ولذلك علينا أن نحاول الدخول من هذا الباب والتجول فى أرجاء المنزل .

ولتحقيق ذلك علينا أن نبدأ بعرض المشكلة النظرية الأساسية فى فلسفة " كانط " والحل الذى قد اقترحه لها .

- أ -

كان " كانط " مهتما بدراسة العلوم الطبيعية ، لم يكن بالطبع يقوم بالتجارب العلمية ، وإنما كان مهتما بالدراسة النظرية ، فاحتلت النظريات العلمية العامة مكانة كبيرة فى فكره ، كان مهتما بنظرية " نيوتن " فى الطبيعة ومحاولة تفسير العالم الطبيعى تفسيرًا آليا ، وبمحاولة التفرقة بين المفاهيم الأساسية للعلوم غير العضوية من جهة ، والعلوم العضوية من جهة أخرى ، ولقد حوت كتاباته الأولى ، كما هو شائع ومعروف ، دلالات كثيرة على إهتمامه الشديد بنظريات العلم الطبيعى ومفاهيمه كذلك كان دراسًا للميتافيزيقا ، ومع تأثره بالنزعة الشكلية السائدة فى عصره ، بدأ بنوع من التأمل العميق والإحساس الصادق ، يتبع مع مرور السنين إتجاها نقديًا تجاه كل محاولة لإقامة أى نسق ميتافيزيقى . وبالتالى كان مهتما بواحدة من المسائل المميزة فى تاريخ الفكر الإنسانى فى عصره والتى مازالت محيرة فى عصرنا الحديث وهى مسألة تتعلق بالتناقض بين نجاح العقل الإنسانى فى مجهوداته للتحكم فى الحقيقة الرياضية وفى وصفه لظواهر العلم الطبيعى من جهة ، وبين فشله من جهة أخرى فى تحقيق نوع من الاتفاق بين الخبراء تجاه المشكلات الميتافيزيقية . حقيقة إن إدراك تلك المسألة وهذا التناقص ، كان أمرًا شائعا فى زمن " كانط " ، ويسعد كل ساخر من الفلسفة توضيحه ، ولا يشك أحد فى وجود ، ولكن هذا التناقض لم يكن مثار إحباط أو سخرية من " كانط " وأسس بالنسبة لكانط موضوعًا لفلسفة أطلق عليها اسم " الفلسفة النقدية " ووفق عبارة إسبينوزا " المشهورة ، نستطيع القول بإن هذا التناقص بين نجاح العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وفشل الميتافيزيقا ، لم يشكل باالنسبة لعقل " كانط " شيئا يمكن أن نحزن له أو نفرح ، وإنما شيء تحتاج لفهه وتفسيره أى يمكن القول إن محاولة " كانط " لفهم لماذا تكون العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ممكنة ، بينما أبحاثه الميتاقيزيقية وأبحاث من سبقوه ، محكوم عليها بالفشل هى التى دفعت " كانط " لتشكيل فلسفته النقدية .

إن الفلسفة النقدية عند " كانط " ليست نظرية ميتافيزيقية بنائية للطبيعة النهائية للأشياء ، وليس نسقًا مثل النسق الحديث الذى وضعه " هربرت سبنسر " ، أى تلخيصا لنتائج العلم الطبيعى ، وإنما على العكس ، جاءت تحليلاً منهجيًا لطبيعة المعرفة الإنسانية وحدودها واستمرار للمسألة التى أثارها " جون لوك " عن ما الذى فى إمكاننا أن نعرفه ؟

بمجرد صياغتنا لهذا السؤال ، نستطيع أن نحصل على إجابة سريعة فى عقولنا ، وهى إجابة باتت شائعة ومعروفة من قبل العامة ، هذه الإجابة هى "إننا نستطيع أن نعرف ما نتعلمه من الخبرة " . ولقد سبق أن أجاب " لوك " بصورة مفصلة على هذا السؤال المتعلق بحدود المعرفة الإنسانية . وأكدت المدرسة الإنجليزية على أهميتها ، وانتهى "هيوم " بسبب قبولها إلى الشك فى مجال المعرفة اليقينية وحدودها ، وسواء انتهى الفيلسوف إلى الشك أو إلى قبول هذه الإجابة ، فإن معظم المدافعين عن الخبرة ، يرون أن المعرفة التى تمدنا بها الخبرة ، تبلغ درجة كبيرة من العمق والصواب حين يتعلق الأمر بعالمنا ، وكون إن الخبرة تمدنا بكل معرفتنا الممكنة ، فذلك يعد سببا كافيًا للنجاح الذى حققته العلوم الطبيعية ، قبل كانط وفى نفس الوقت سببًا لفشل الميتافيزيقيين الذين تبعهم " كانط " ، فى الوصول إلى اتفاق حول القضايا الميتافيزيقية . لذلك يمكن القول أن العلوم الطبيعية قد تقدمت منذ "كانط" واستمر نجاحها ، بسبب بحثها فيما يسميه "هيوم" بالوقائع أى وقائع الخبرة . وفشل الميتافيزيقيون لأنهم حاولوا إكتشاف الحقيقة النهائية للعالم ككل ، وللروح ، والله ، فى حين إن خبرتنا لا تقدم لنا العالم ككل ، ولا تعرض أمامنا أى حقيقة نهائية .

إذا كان ذلك كل ما يمكن أن يقال عن طبيعة المعرفة الإنسانية وحدودها ، فليس لدى " كانط " جديد ، فقد قال " هيوم " كل ما كان يمكن أن يقوله ، الواقع إن كانط بالرغم من قبوله هذا التفسير لسبب نجاح العلوم الطبيعية وفشل الأبحاث المتيافيزيقية . رأى أن هذا التفسير – وبهذه الصورة التى عرض بها – لا يعبر تعبيرًا كافيًا عن الفكر الحقيقى لمن قاموا بوضعه وصياغته . فلقد كان هذا التفسير من وجهة نظر " كانط " صحيحا ولكن ليس كافيا . كان ناقصًا لسببين : أولهما إنه لا يقدم تحليلاً كافيًا للمقصود بمصطلح " الخبرة " ، وثانيهما إنه لم يفسر كيف يقوم العقل الإنسانى بالاشتراك مع الخبرة بالوصول إلى الكثير من الأحكام الصحيحة التى لا تكون مجرد وصف لوقائع الخبرة .

لندرس أولا السبب الثانى الذى اعترض به " كانط " على عدم كفاية التفسير ونقصه ، فالعلوم الرياضية حسب وجهة نظر كانط ، تعد نتيجة لمبادئ معينة ، لا تعتمد

على الخبرة ، ولذلك ليس الحساب أو الهندسة ، كما كان مصرا دائمًا ، من العلوم التجريدية. إذ يتناولا موضوعات ، لا تنتمى لوقائع الخبرة حسب وجهة نظر " هيوم " بل إن " هيوم " نفسه قد أكد فى " مقالاته " بأن الحساب والهندسة ، لا يتعاملان بالفعل بصورة مباشرة مع الوقائع ، وإنما مع العلاقات بين الأفكار التى تعد حسب وجهة نظر "هيوم " مجرد ظلال أو صور للوقائع ، لم يستطع " كانط " قبول هذا التفسير لطبيعة الرياضيات . فبالنسبة له ، العلوم الرياضية عبارة " عن أبنية قبلية " . لا تحدثنا بما هو موجود فى عالم الخبرة ، وإنما على العكس تحدد لنا ما يجب أن يكون فى عالمى " العدد" و " المكان " . لذلك فإنها تعيد طرح السؤال من جديد : لماذا يستطيع العقل الإنسانى ، أن يحدد بصورة " قبلية " ، ما ينبغى أن يكون فى عالمى العدد والمكان – ومن المؤكد إن الخبرة لا تعارض البرهان – فى حين أن هذا العقل نفسه يفشل فى معرفة ما ينبغى أن يكون فى هذا العالم السامى للحقيقة المتيافيزيقية ؟ يبدو بعد الوهلة الأولى ، أن كلا العالمين قابلان للكشف من قبل العقل ، طالما أنهما قابلان أو يستندان على مبادىء العقل ، فإذا استطعنا التحرر من حدود الخبرة فى أحد المجالات ، فلماذا لا نكون احرارًا فى إتباع العقل إلى أقسام تتعلق بالحقيقة القبلية والضرورية ؟ فإذا كان عالم الهندسة قادرًا على الهروب من مجرد وصف وقائع الخبرة ، ويستطيع أن يكتشف الحقيقة القبلية والضرورية للدوائر والمثلثات ، فماذا لا يأمل اللاهوتى أو الفيلسوف الذى يدرس الروح ، أن يعرف الحقيقة النهائية بالنسبة لموضوعه ؟ ألا تعد الروح أكثر قيمة من العديد من المثلثات ؟

إن الفرق بين نجاح الرياضى وفشل الميتافيزيقى ، يحتاج حسب وجهة نظر "كانط"، إلى تفسير خاص والفرق بين نجاح طلبة العلوم الطبيعية وفشل الفلاسفة والمذهب التجريبى حسب وجهة نظر " كانط " ، لايعد كافيًا لتقديم مثل هذا التفسير ، ولذلك كان هناك حاجة ضرورية لنظرية جديدة فى المعرفة .

وننتقل الآن للسبب الثانى لعدم كفاية تفسير " هيوم " للمعرفة الإنسانية ، فمن السهل القول إن كل ما نعلمه عن الطبيعة ، أو عن العالم هو الحقيقة التجريبية ، وسبق أن وضحت ، أن " كانط " وافق على القول إن " الحقيقة لاتستمد إلا من الخبرة " ، وأكد فى عبارة من عباراته المشهورة وقوفه بجانب " هيوم وحسب وجهة نظر " كانط " إنك بهذا القول ، تكون قد بدأت نظريتك بالنسبة للطبيعة الحقة للمعرفة العلمية ، فالتجربة تمدك بالمعرفة ، ولكن ماذا تقصد بالخبرة ؟ هل هى مجرد انطباع حسى ؟ بالطبع لا فالخبرة ،

لدى الكائن العاقل، ليست مجرد عملية استقبال للانطباعات الحسية، وإنما عملية تفسير لهذه الانطباعات وتأويل لها، حقيقة إن العقل بدون مساعدة الحس يكون فارغًا، ولكن الحس بدون الفكر يكون أعمى، فمن يرى دون تفكير لا يرى شيئًا، لذلك لا تستطيع أن تفهم معنى التجربة، إلا إذا قمت بتحليل الدور الذى تمارسه طبيعتنا المفكرة أو بوصفنا كائنات مفكرة، فى تنظيم خبرتنا، فإن قمت بهذا التحليل، فإنك وفق "كانط"، تكتشف أننا نفهم خبراتنا لأننا عادة نضع معطياتها فى مجموعة معينة من "الأبنية المثالية" أو حسب عبارات "كانط" نفسه توجد خطط لدينا أو نماذج من صنعنا، تتعلق بطبيعة ذكائنا، ومن وظيفة أى نظرية معرفية تستطيع أن تحلل هذه الصورة لذكائنا، وتبين كيف تتعاون أبنيتنا الفكرية مع إحساساتنا لتشكل خبرتنا الفعلية والمعقولة، على ذلك سوف نثبت وفقًا "لكانط" إن العنصر القبلى فى المعرفة الإنسانية والذى ينتمى لطبيعة تشكيل عقلنا، يكون موجودًا دائمًا فى كل بناء أساسى للخبرة، وكل نظرية تفشل فى تحليل خبرتنا، لا يمكن أن تكون كافية لأن توضح لنا سبب نجاح علومنا الطبيعية.

هذان هما السببان اللذان يجعلان المذهب التجريبى الذى وضعه "هيوم" ليس كافيًا، ويجعلان تفسيره وكل التفسيرات الأخرى المشابهة، حسب وجهة نظر "كانط"، تفسيرات ناقصة، إذ لا تبين هذه التفسيرات لماذا تكون العلوم الرياضية ممكنة، ولا تفسر أو تحدد ماذا نقصد بالخبرة.

اعتبر "كانط" فى نظريته المعرفية، أن حل مشكلة الخبرة أو المقصود بها، يؤدى إلى حل مسألة كيف تكون العلوم الرياضية ممكنة، فالإجابة على السؤال تؤدى إلى حل المسائل الجزئية الأخرى، فحسب وجهة نظر "كانط"، تعتمد خبرتنا الذكية فى كل بنائها العقلى على صور الذكاء التى قد سبق الاشارة إليها. من هذه الصور خاصة صورتى المكان "والزمان"، أطلق عليهما "كانط" اسم صورتى "ملكة الإدراك" أو بمعنى آخر "صورتى الحساسية" وهما صورتان يتصف بهما الناس حين يلاحظون العالم أى حينما يلاحظون ظواهره، وتشكل هاتان الصورتان لملكة الادراك، الأساس الذى يرتكز عليه ذكاؤنا النشط فى كل التفسيرات التى يقوم بها لما جاء إلينا من الحس أو لمعطيات حواسنا، إن كل "النماذج البنائية" أى كل الحدود المثالية للبناء الموضوعى التى تفسر فى ضوئها وقائع الحس تعد زمنية فى طبيعتها، فبسبب تكوين حساسيتنا، نرى كل ما نراه بوصفه مجموعة من الحوادث الزمنية أو مركبا من هذه الحوادث الزمنية، وحين

نرى صورة لشيء خارجي أو لحدث مادى ، نراه أيضًا سبب تكوين حساستينا بوصفه شيئًا يقع في مكان أى بوصفه واقعة توجد في مكان ما ، ولا تعد كل هذه الصور الزمانية والمكانية طبقًا "لكانط" ، من نتاج أى شيء خارج العقل الإنسانى ، وإنما تتعلق فقط بطبيعتنا ككائنات عارفة ، وهذه الصور الخاصة " بالحساسية " تعد شرطًا قبليا تعتمد عليه كل خبراتنا ومعارفنا .

إن العلم الرياضى هو العلم الذى تقوم صحته على تلك الحقيقة التى تحدد فقط سبب وجود طبيعة هذه الصور الخاصة بالحساسية ، لذلك يتعامل العلم الرياضى بصورة قبلية، مع الصور أو النماذج التى يجب أن تتطابق معها كل تجاربنا الحسية فطالما كانت هذه الصور قبلية وتنتمى للشروط التى تقوم عليها كل خبراتنا ، وتعبر عن طبيعتنا العارفة فلابد أيضًا أن يكون العلم الرياضى علمًا ، قبليًا ، لابد أن تأتى الأشياء التى نلاحظها متفقه مع صور حساسيتنا وإلا لن نلاحظها على الإطلاق ، ولكن وفى نفس الوقت لا يجب على " صور الحساسية " أن تتطابق مع أى وقائع قبلية للخبرة الحسية ، فالوقائع قد توجد كما تشاء وكيفما تقع ، وإذا لم تكن فى مكان ، أو تحدث فى زمان ، فأننا حسب طبيعتنا ، لن نعرف عنها شيئا ، لذلك العلم الرياضى الذى يتعامل مع علاقات زمنية ومكانية ، لا يحتاج لأى إثبات تجريبى ، ولن يعتمد على أى وقائع تجريبية ، ومع ذلك يعد نجاح العلم الرياضى نوعًا من الاثبات غير المباشر لمبدأ "الحقيقة لا توجد إلا فى الخبرة " ، لأن السبب الوحيد لمعرفتنا بالزمان والمكان ، وأيضًا بالهندسة والرياضيات هو أن علوم الزمان والمكان تتعامل مع ما تحدده طبيعتنا المعرفية وحدها ، بالأخص صورة خبرتنا . فلكى تحصل على معرفة بشكل البيضة أى شكل قشرتها ، لا تعتمد على دراسة لمحتويات البيضة ، وبنفس الطريقة لمعرفتنا بحقيقة هندسية ، لا نقوم بدراسة أى ظواهر طبيعية ، وكما أن الوظيفة الوحيدة لقشرة البيضة هى أن تغلفها ، كذلك قيمة الزمان والمكان إنهما صورًا لحساسيتنا الإنسانية ، فنستطيع دراسة هذه الصور ( الزمان والمكان ) دراسة قبلية ، لإنها تخص طبيعتنا الذاتية الخاصة، وكل دراسة لهم ما هى إلا تحليل لصور الذات العارف ، وليس دراسة لعوالم الحقيقة المطلقة أو الواقع ، ووفق " كانط" يعد ذلك السبب فى أن الرياضى الذى يدرس بمنهج عقلى صرف الصور القبلية التى يجب أن تتفق معها كل خبراتنا ينجح ، بينما يفشل الميتافيزيقى الذى يبحث عن طريق للوصول إلى الحقيقة المطلق .

- ٤ -

وهكذا نلاحظ أن المشكلة الفلسفية الكبرى عند " كانط " ، هى تحليل الشروط التى تعتمد عليها كل خبراتنا ، وهناك صفتان تميزان موقفه الأساسى من هذه المشكلة ، الأولى إنه يرى أن هذه الشروط التى تعتمد عليها صورة خبرتنا وبنائها وتنظيمها ليست شروط تجريبية ، وليست من وقائع الحس ، ولا نعرفها من دراسة أى ظواهر مادية معينة، وإنما نعرفها بصورة قبلية وضرورية وهى شروط لا نستطيع بدونها أن ندرك أو نعرف أو نجد أو نفهم أى وقائع على الإطلاق ، ولذلك لا يمكن معرفتها إلا من التحليل الفكرى لعملياتنا المعرفية ذاتها ، والصفة الثانية : وهى صفة كان لها تأثير كبير على المثاليين من بعده وهى إننا حين ندرس هذه الصورة الخاصة بالخبرة ، لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن الطبيعة النهائية لأى شيء يوجد خارج الذات العارف ، وكل ما نعرفه يتعلق بالذات ووسيلة حياته المعرفية ، وذلك هو السبب الحقيقى من وجهة نظر " كانط " فى أن أى معرفة ميتافيزيقية بالطبيعة النهائية للأشياء التى تقع خارج الذات ، تعد مستحيلة ولذلك تترابط عند " كانط " هاتان الصفتان أو يرتبط هذان الحكمان مع بعضها البعض، فماذا يكون القمر ، أو ماذا يكون هذا النجم الساطع هناك أو ما هى قوانين الفسيولوجيا، كل هذه الأشياء تعرفها من الخبرة ومنها فقط ، وبهذا يكون " كانط " حتى الآن فيلسوفا تجريديًا مثله مثل أى طالب آخر يدرس العلم ، والسؤال عن ما هى " التجربة" ذاتها ، سؤال يرى كانط أنك لاتستطيع الإجابة عليه من الخبرة ذاتها ، ولن تستطيع معرفة الإجابة إلا من التأمل فقط ، والتأمل يهتم بالذات ، وينحصر داخل الذات الذى يجب أن تجد كل وقائع الخبرة وظواهرها مكانها فى عملياته ، وفيه يجد كل عالم الخبرة معناه لأن النجم البعيد عبارة عن ظاهرة ، واقفة فى خبرة الذات ، وللذات صورتها الخاصة للجمع والتفسير والتى ترى فى ضوئها هذه الوقائع ونفكر فيها ، وتكتشف الوحدة التى تضمهم وتجمعهم ، وعندما تدرس هذه الوحدة التى قد تشارك فيها كل وقائع الخبرة فإن الذات وحدها هى التى تستطيع أن توضح لك وجود هذه الوحدة وماهيتها ، وهكذا نجد أن "الحكم" بوجود " معرفة قبلية " والحكم بمثل هذه المعرفة توضح لنا طبيعة الذات العارف ، حكمان يرتبطان مع بعضهما البعض فى ذهن " كانط " .

لتوضيح الأمر بصـورة أخرى ، نقول إن " مفهوم " الخبرة ذاته ليس مفهومًا تجريبيا ، فالمفهوم التجريبى هو المفهوم الذى تشكله أثناء ملاحظة وقائع عالم الحس ، فتستطيع تشكيل مفهوم عن النجم أو الجمل أو عن قانون من قوانين الطبيعة ، وتعنى بمثل هذه الوقـائع الطبيعية أنها وقائع ، تستطيع رؤيتها بالفعل أو الشعور بها أو لمسها أو حسـابها طبقًا لقواعد تجريبية معترف بها ، من قبل كائن عاقل أو إنسان يعتبر ذكاءه وملاحظته وتفكيره مساويًا لذكائك وتفكيرك ، ومع ذلك ما هى الخبرة الإنسانية ؟ وكيف تصبح معقولة ، ما هو الذكاء وما معنى أن تلاحظ أو تدرك أو توحد وقائع الخبرة ؟ كل ذلك لا تستطيع أن تعرفه من مجرد الاعتماد على حواسك أو من ملاحظتك للظواهر .

فلا تستطيع ملاحظة الذات العارف كما تلاحظ واقعة من وقائع الطبيعة لأنه هو الملاحظ لكل وقائع الطبيعة ، ولا تعرف وسائله فى المعرفة إلا من خلال التأمل وإدراك أفعاله فهو إدراك للشروط التى تجعل المعرفة ممكنة ، وهذا الادراك أو المفهوم الذى تكونه عن أفعاله وبالتالى عن الشروط الممكنة للمعرفة ، لا يكون بدوره مستمدًا من الخبرة أو التجربة ، وإنما قد تم اكتشافه من معرفة الشروط القبلية التى تعتمد التجربة عليها .

- ٥ -

هكذا بات لدينا انطباع أولى عما يجب أن تحققه نظرية المعرفة ، وفق وجهة نظر "كانط" ، وعلينا الآن أن ندرس جانبا آخر من جوانب التجربة ، لم يوضحه لنا العرض الذى قدمناه عن طبيعة الحقيقة الرياضية فالوقائع المادية أو التجريبية التى نعتبرها جميعا وقائع موجوده وواقعية ، عبارة عن صنفين الأول : الوقائع التى تؤثر علينا من لحظة لأخرى بالتأثير المستمر على حواسنا ، مثل الأصوات التى نسمعها الآن ، والناس والمنازل التى نراها الآن ، ونستطيع أن نسميها وقائع الادراك المباشر أو الحاضر ، فإذا ما اختفت هذه الوقائع ، وتعطلت جميع حواسنا ، فاننا سنعزل تمامًا عن عالم الخبرة الواقعى ، والصنف الثانى : من الوقائع الذى نتعامل معه هو من النوع الذى عبر عنه الكاتب المعاصر " كارل بيرسن [١] ( الذى لم يكن واعيا تمامًا أنه يتفق مع "كانط" فى

(١) من المثاليين الذاتيين ( ١٨٥٧ - ١٩٣٦ ) فيلسوف إنجليزى حاول التعرف على طبيعتة المدركات الحسية من أهم أعماله ، قواعد العلم ( المترجم ) .

تأكيد وجود هذا النوع ) باسم " الأبنية التصورية " ، فالجانب الآخر من القمر ظاهرة مادية ، نقبل جميعًا بوجودها ، ولانتردد فى اعتبارها واقعة من وقائع عالم الخبرة ، بالرغم من عدم ملاحظة أى فرد منا أو رؤية هذا الجانب الآخر للقمر. ويعد باطن الأرض من وقائع المعالم الطبيعى ، ومع ذلك لم يستطع أى فرد منا ، أن يذهب بخبرته المباشرة إلى باطن الأرض أبعد من المكان الذى تصل إليه المناجم والثقوب ، إن الظواهر الجيولوجية والفلكية ، نفهمها ونفسرها ، بصوره قد توضح لنا كيف يكون باطن الأرض ، وتبين لنا لحد ما التكوين المادى له ، ولكن كل هذه التفسيرات عبارة عن أبنية تصورية ، توضح وقائع نعتبرها وقائع تجريبية ، فى حين لانأمل أن نلاحظهم بنفس القدر الذى نعرفه عنهم ، فباطن الأرض ذات درجة حرارة مرتفعة جدًا ، لم يسبق لنا ملاحظتها فى منجم من المناجم التى نعرفها ، ويبلغ الضغط فى داخلها درجة لم نعرفها من قبل ، باختصار باطن الأرض لا ينتمى لعالم الظواهر التى نألفها ، فهو عالم نؤمن بوجوده ، وهذا الإيمان يقوم على الظواهر التى سبق أن لاحظناها ، فى حين أن هذا العالم الغريب ذات الحرارة المرتفعة والضغط العالى ، يستحيل ملاحظته من قبل أى خبرة إنسانية حية ، فالنجوم وأجزاء المادة ، والعصور الجيولوجية ، وعملية التطور ، والعصر الحجرى فى أوروبا ، كلها عينات قليلة من الوقائع الطبيعية ، التى جاءت إلى معرفتنا العلمية فى صورة " أبنية تصورية " .

ولن أحاول هنا أن أصف بطريقة مفصلة ، كيف يتم حصولنا على هذه التصورات أو أقدم شرحًا للعمليات البنائية التى قد نحصل بها على أمثلة فردية لمثل هذه التصورات. وتعد الخبرة بمعنى من المعانى هى المعين الوحيد لنا لتعريف هذه " الأبنية التصورية" لأننا نحصل عليها إن جاز القول بالاستقراء وعلى أساس ما نراه فى الواقع ونلاحظة بالفعل ، فنقوم بوضع الفروض لما نراه وما نجده ، ونثبت أو نرفض هذه الفروض باختبارات تجريبيه نجريها فيما بعد ، علاوة على ذلك دائما ما نعتبر هذه "الأبنية التصورية " ، إذا ما قورن بينها وبين أشياء عديده أخرى غير يقينية بأنها ذات يقين احتمالى ، وأنها فى حالات عديدة ، أقل يقينا من درجة اليقين التى ننسبها لوقائع الخبرة الحاضرة ، ومع ذلك وبعد كل ما يمكن قوله عن الطريقة التى نعتمد فيها على خبرتنا الحاضرة ، بوصفها معينا لنا فى تشكيل هذه " الأبنية التصورية " ، فإن العالم الطبيعى بالرغم من كل هذا ، يظل رغم نجومه ومجراته فى أساسه ، عبارة عن بناء

تصوّرى ، ولايقع فى خبرة أى إنسان . كذلك أحداث الأيام الماضية حين نتذكرها تكون فى صورة "أبنية تصورية " لأنها لم تعد قائمة هناك أو يستطيع أى فرد أن يلاحظها مرة أخرى ، وتعد أحداث المستقبل أيضًا " أبنية تصورية " ، إذ لم يلاحظهم أحد بعد ، كذلك الأشياء التى تقع فى الغرفة المجاورة ، وبيتك أثناء غيابك فى الخارج ومحتويات عقل أى إنسان آخر ، كل هذه الموضوعات السابقة لا نعرفها إلا فى صورة " أبنية تصورية " ، فإذا ما سألت عن حقيقة هذه البناءات التصوريه ، فإن اجابتك إنها تعد حقيقية وإن كنت لم الاحظها ، أو أجدها فى الواقع ، كما أجد أى واقعة تجريبية أخرى ، ومع ذلك تجد نفسك ، تعتبر مثل هذه الأبنية من طبيعة الوقائع التجريبية ، أذن متى لا تكون الخبرة خبرة ؟ الإجابة هى حينما تكون وقائعها معترفًا بها بوصفها وقائع تنتمى لعالم البناءات التصورية .

وقبل أن نقوم بتحليل العملية الاستقرائية التى يتم بها توسيع خبراتنا اللحظية ، أود أن ألفت إنتباه حضراتكم لجانبين هامين ، أصر عليها " كانط " بالنسبة لهذه "الأبنية التصورية " . الجانب الأول إننا حين نشكل هذه البناءات ، لاتستخدم فقط بصورة تلقائية صورتى الزمان والمكان التى ندرك بهما كل هذه الظواهر التى لا نلاحظها الآن ، ونعتقد إنها حقيقية ولها مكانها الفعلى ، وانما نستخدم أيضًا وبصورة تلقائية ، طرقًا معينة للادراك ، وأنماطا بنائية محددة ، وصورًا معينة للفكر ، يطلق عليها " كانط " اسم ، "المقولات" ، فى ضوء هذه ، المقولات ، نقوم برسم الخطة العامة ، والصورة التخطيطية للواقع المحتمل الذى يجب أن تتطابق معه كل موضوعات العالم الطبيعى الذى ندركه ، فنملأ هذه الصورة التخطيطية التى نشكلها من معطياتنا الحسية لأن بدون بعض المواد الحسية ، وبدون الصور المشكلة من الانطباعات الحسية ، لن نستطيع تحديد الوقائع المفترضه التى يجب أن تملأ هذا النموذج أو النمط الفكرى ، كذلك بدون المقولات لن يكون لدينا أى مشروع أو صورة تخطيطية ، فهذه الصور الفكرية ، تعنى أن أى موضوع ندركه كالقمر أو القشرة الأرضية مثلاً ، ندركه على إنه مكون من عناصر ، ومن وجود مثل هذه العناصر ندرك أن الوحدة والكثرة والمجموعات والمركبات موجودة ، ولذلك "الوحدة " والكثره " والجملة " ، كلها صور ندرك من خلالها كل العالم الموضوعى ويرى " كانط " إن كل افكارنا عن الكميات القابلة للعد والقياس ، فى العالم الموضوعى ، تعود إلى هذه الصورة العقلية ، كذلك إذا أدركنا كما ندرك دائمًا عالما من الموضوعات المادية

المتغيرة ، فإننا ندرك إن كل هذه التعبيرات المادية تحدث لجواهر مادية معينة ثانية ، نستطيع تحديد طبيعتها فى ضوء خبرتنا الفعلية فقط ، ولكننا فى نفس الوقت ندرك وجودها ، سواء مكنتنا خبرتنا الحاضرة من أن نملأ الصورة التخطيطية أم لا ، لنضرب مثلاً من الحياة العامة ، إذا كان قد ثبت أن الراديوم يمكن أن يتحول إلى صورة مادية أخرى ، إلى " هليوم " مثلاً ، فإننا نميل دائما لأن نفترض أن هذه التغيرات حدثت لشىء يكمن فى باطن الشىء أى يوجد وراء التغيرات التى حدثت ، وهذا الشىء ليس منتميا لعنصر " الراديوم " أو لعنصر "فالهليوم" .. ، وإنما يظل ثابتًا طوال عملية التغيير . إن هذا الفرض المسبق بوجود شىء ثابت وراء التغيرات ، يعبر فى رأى " كانط " عن صورة تخطيطية ، يتم فى ضوئها تفسير كل التغيرات التى نلاحظها وتعبر هذه الصورة التخطيطية عن نمط من أنماط تفكيرنا أو مقولة من مقولات فكرنا وهى مقولة "الجوهر"، وبنفس الطريقة ندرك الحوادث على أنها تتم وفق قواعد ثابتة أو ما يسمى بقوانين الطبيعة وتتم معرفة هذه القوانين من الخبرة ، فهى وحدها التى تدلنا عليها ، ولكن وجود هذه القوانين وعدم تغيرها من حدث لآخر ، وثباتها أثناء التغيرات ، وأنها تستمد وجودها من ذاتها ومنتشرة فى كل مكان ، أمر يمثل المبادئ الأساسية التى قامت عليها كل "بناءتنا التصورية " ، بصرف النظر عن نجاحنا أو فشلنا فى معرفة هذه القوانين الطبيعية من الخبرة فإن هذه الخطة العامة للأشياء التى فى ضوئها بنينا كل عالم "الأبنية التصورية" ، تعود إلى نمط فى التفكير ويسميها "كانط" ، مقولة " السببية" .

إن فائدة هذه المقولات تعنى أن لدينا نوعًا من التخطيط العام للعالم الطبيعى ، ونملأ هذه الصورة التخطيطية من التجربة ، ومن الانطباعات التى نستمدها من الخبرة ، ولكن الصورة التخطيطية ذاتها ، تكون لدينا بصورة قبلية وضرورية ، فبدون "المقولات "، لا وجود لبناءات تصورية " ، وبدون التخطيط العام لتشكيل الواقع ، لا نستطيع تحديد مقاييس تميز بها بين البناتات الحقيقية والخيالية ، كذلك بدون " البناءات التصورية " لن نستطيع معرفة الماضى أو المستقبل ، ولن نقبل الاعتراف بأى ظواهر لا تقع فى نطاق الحس الحاضر أو نعترف بأى عالم مادى على الإطلاق ، ولن نجد لدنيا إلا حاضرًا غير واضح المعالم ، لذلك يرى " كانط " ، أن صورة ذكائنا وتركيبه ، هى التى تحدد لنا البناء العقلى لكل العالم الطبيعى الذى نعترف بوجوده وواقعية ، وكان هذا هو الجانب الأول من جانبى " الأبنية التصورية " .

ويرتبط الجانب الثانى بالجانب الأول ، فلا أدرك فقط هذه الظواهر التى لا تقع أمامى الآن ، وإنما أدركها أيضًا بوصفها متوحدة ومرتبطة بوحدة معينة ، تربطهم بخبرتى الحاضرة ، لأن ما يحدث أمامى الآن اعتبره مثلاً أو نموذجًا لعملية الخبرة التى من المحتمل أن تضم أو قد تضم بالفعل كل الوقائع المادية ، كذلك بالنسبة لكل الوقائع الأخرى للخبرة الى أعترف بها ، وتكون الآن ، مجرد " أبنية تصورية " لدى أراها بوصفها خبرات ممكنة أمامى ، وأفترض أن "وحدتها" تضايف وحدة " ذاتى الخاصة " أو بينهما علاقة متبادلة ، كما أرى هذه الوقائع بوصفها خبرات ممكنة لك أو لأى إنسان آخر لأنى أعتبر الخبرات الإنسانية كلها خبرات تنتمى لنسق واحد ، ولوحدة واحدة من الخبرات الممكنة ، إذن هناك كما يقول " كانط " خبرة واحدة "بالقوة [1] ، ويتم النظر لكل الوقائع الطبيعية على إنها وقائع لهذه " الخبرة الواحدة " ، ولذلك بينها نوع من الارتباط المتبادل ، وندرك كل الوقائع اللحظية التى تقع أمامنا ، بوصفها لمحات جزئية لهذه الخبرة الواحدة ، لذلك ندرك العالم الطبيعى بوصفه له وحدة "تشبه" وحدة أنا بالقوة أو مثالى ، "أنا إنسان مثالى أو "ملاحظ" ممكن ، ونعتبر كل واقعة قد نتعرف عليها من وقائع العالم الطبيعى ، إنه قد سبق التعرف عليها من قبله أى يكون هذا " الأنا " قد لاحظها أو قابلة للملاحظة منه ، هذا " الأنا " المثالى أو بالقوة ، يكون بالنسبة لأى فرد منا ذاته " ووحدته الكبرى والواسعة مع الخبرة ، وحين أعتقد أنك تشاهد العالم الطبيعى الذى أشاهده ، فإنى افترض ذلك ، وأعتبر خبراتنا كلها ، خبرات كامنة " لأنا واحد مفرد " أى إنها خاضعة لنفس " المقولات " ، ومتحدة فى عملية معرفية مشتركة ، لذلك أى واقعة طبيعية ، أدركها بوصفها واقعة حقيقية وموجودة ، أعتبرها "ظاهرة " لأنا بالقوة " ألاحظ خبراته من لحظة لأخرى ، وأقوم بتطبيق " مقولاته " من لحظة لأخرى ، وترتبط أى وحدة أنسبها للعالم الطبيعى ، بوحدة خبرته الممكنة .

(١) المصطلح هنا يستخدم بالمعنى الأرسطى ، أى للتفرقة بين ما هو بالفعل وما هو فى حالة كمون أو بالقوة لأن " كانط " لم ينسب لهذه الخبرة الواحدة وجودًا بالفعل ( المترجم ) .

لم يصرح " كانط " ولم لكن في نيته ، أن ينسب لهذا " الأنا " الذى تتطابق مع مقولاته كل الوقائع الطبيعية أى وجود ، واعتبره مجرد " وحدة " مدركة بالقوة من الوعى ، لم يصرح إطلاقا بأن هذا "الأنا" يجب أن ينظر إليه بوصفه " مطلقا " أو " عقلا " مفارقا للعقل الانسانى يرى كل وقائع الطبيعة دفعه واحدة ، كان يتحدث فقط عن الذكاء الإنسانى ، وكيف نرى نحن معشر البشر وقائع الطبيعة أو ندركها ، وكل ما قاله ، أن هذه الوقائع الطبيعية التى ندركها ولا تكون واقعة فى نطاق حواسنا المباشرة ، يجب إن ندركها أولاً : وفق " مقولاتنا " وتتطابق مع صورنا الفكرية ، وثانيا : أن ندركها بوصفها موضوعات ممكنة للخبرة ، لذلك يجب النظر إليها أى أن ندرك هذه الوقائع التى لا تقع فى مجال حواسنا الآن ، كما لو كانت لها علاقة لما قد نلاحظة الآن أو ما يكون ماثلاً أمامنا ، وتعد هذه العلاقة ذاتها هى الموضوع الممكن لخبرتنا ، وعلى ذلك تدرك كل الوقائع الطبيعية بوصفها وقائع حاضرة لوحدة مفردة " بالقوة " من الوعى أى وحدة "بالقوة " لوعى الأنا ، ومن المحتم علينا أن ندرك هذا "الأنا" بوصفة مشتركا بين كل الناس الذين نعتبر ذكائهم ضروريًا من أجل الشعور بذكائنا الخاص .

- ٦ -

اعتقد إن الكثيرين منكم لا يوافقون على هذه التحليل الذى قدمه " كانط " ، فهذا التفسير كله ينصب على كيف ندرك الأشياء ، ولكن اهتمام الإنسان العلمى ينصب على حقيقة الأشياء ذاتها وليس على تصوراته الخاصة ، فمن لحظة لأخرى ويصرف النظر عن مقولاتنا العقلية ، تفرض التجربة نفسها علينا بصورة مستقلة تمامًا عن إرادتنا ، ومهما أقمنا من " أبنية تصورية " لوقائع العالم الذى لا نراه أمامنا الآن ، فالعالم الذى نحيا فيه بالفعل ، يكون مستقلاً عن ارادتنا وعن طريقتنا فى التفكير ، وما الذى يضمن لنا مسبقًا بأن طريقنا أو طرقنا فى إدراك الأشياء تعد طرقًا مضمونة وصائبة ؟ وما الذى يمنع العالم الطبيعى الحقيقى من تجاهل مقولاتنا ؟ وإذا فعل ذلك ، وفشلت خبراتنا فى التوافق مع طرق إدراكنا للأشياء ، ما الذى نستطيع أن نفعله لغرض بناءاتنا التصورية ؟ وفى جميع الأحوال لا تكون التجربة مجرد بناء تصورى ، وما الذى يمنع حدوث نوع من سوء

الفهم ؟ وما الذى يمنع الخبرة من عدم الخضوع للصور العقلية لذكائى ؟ وما الذى يمنع من حدوث الفوضى فى أى لحظة من اللحظات ؟ ألا يعنى عدم حدوث الفوضى حتى الآن أنها هى ذاتها واقعة تجريبية ، وليست واقعة قبلية أو ضرورية ؟

كانت إجابة مثل هذه الأسئلة ، التى تدور حول " المقولات " هى السبب الرئيسى لوضع " كانط " ما يسمى "باستنباط المقولات " ، ولا يهدف هذا الاستنباط إلى إثبات أننا كلنا ملزمون بصورة ذاتية أى حسب طبيعتنا الذاتية ، بأن ندرك كل الوقائع بوصفها متفقة مع صور ذكائنا فقط ، وإنما لكى نتأكد من أن الوقائع الموضوعية لما نسميه بالطبيعة، لن تتجاوز بالفعل الحدود التى وضعها ذكاؤنا حينما حدد الخطة العامة لعالمنا.

ويمكن أن نقوم بتلخيص " الاستنباط الكانطى" كما يلى : لا نستطيع نحن البشر أن نتعامل مع أى وقائع تكون مستقلة تمامًا عن طبيعتنا ، ولا نتعامل إطلاقًا مع الأشياء كما هى موجودة بذاتها ، ولا يوجد هناك من يعرفها أو توجد مستقلة بذاتها ، إن المسألة على العكس من ذلك ، فنحن نتعامل مع الظواهر ومع الوقائع كما تظهر لنا ، ولذلك ليس من العجب أبدا أن طبيعتنا بوصفنا كائنات عارفة ، تعرف الكثير وبصورة مسبقة عن الطريقة التى قد تتكون بها ما نسمية بالوقائع ، فعالمنا الطبيعى هو العامل كما نراه وكما ندركه ، ولذلك ليس مستقلاً عن طبيعتنا ، إنه على العكس من ذلك ، عالم إنسانى ، عالم نجده نحن البشر ، ونفكر فيه ونحدده ونتحقق منه ، فما العجيب إذا ما تتطابق بالفعل مع وجهة نظرنا الانسانية والضرورية ؟ وإذا لم يتوافق مع طبيعتنا ، فمن أين لنا أن نعرف ذلك ؟ إن إدراك ذلك ، يعد " معرفة " ، ولذلك يجب أن تتفق مع الشروط التى تجعل معرفتنا ممكنة .

كل هذا عبارة عن أشياء عامة ، وعلينا أن نفحص الموقف بصورة تفصيلية ، ونبين كيف تحصل الخبرة على تكوينها أو كيف تحدث الخبرة لحظة بلحظة ، فأرى الآن أمامى هذه الوقائع أى هذه الغرفة ، وهذه الجدران ، وهؤلاء الناس ، ولكن لا تحدث الرؤية بمجرد قبول المعطيات ، وإنما تعد نوعًا من الاستجابة التلقائية للأشياء ، فهى " فعل " وليست مجرد انطباع سلبى " وفكرة " قبل أن تكون صورة ، " وبناء " وليس مجرد تقبل سلبى . فمعنى قيامى برؤية شىء يعنى تحريك عينى ورأسى تجاه الشىء ، وإعادة بناء

الموضوعات التى أتجه بالنظر إليها والتحديق فيها ، فملاحظتى نوع من الحياة ، ونمط من السلوك ، وطبع لذاتى على العالم ، وأرى دائما الأشياء التى أكون مستعداً للتفكير فيها ، فالخبرة مركب من مجموعة من المحتويات ، نسيج يجمع المعطيات مع بعضها البعض ، عملية بناء للروابط بين الأشياء وللعلاقات بينها ، أفلا أكون فى هذه العملية النشطة للخبرة معبراً عن ذاتى فى كل لحظة ؟

كذلك حينما ألاحظ بصورة إجابية ، وجود الأشياء المادية المستقلة عن إرادكى ، فأنى مازلت أيضًا أعتمد على " مقولاتى " من لحظة لأخرى ، وليس عجيبا أن كل ما ألاحظه وأجعله موضوعًا لأحكامى ، يجب أن يتطابق مع الأنماط الرئيسية للملاحظة والحكم ، وأن كل ما أفهمه يجب أن يتطابق فى بنائه العام مع الصور العقلية التى لدى أو لمطالب العقل ، وهكذا يبدو استنباط ملاءمة تطبيق " مقولاتى " على أى وقائع قد ألاحظها ، متفقا مع ملاحظة أن " الوقائع " لا يمكن أن تفرض نفسها علىّ بالصورة التى استطيع أن أفهمها بها بدون التعاون النشط من قبل ذكائى ، وكل ما أفهمه الآن يجب أن يتفق مع نمط تفكيرى ، فإذا كانت الكمية والكيفية ، والوحدة والكثرة ، والأشكال والحدود الواضحة للأشياء ، والموضوعات المدركة ، ووجود نوع من القوانين الخاصة باستمرار وجود الأشياء ، إذا كانت كل هذه الأفكار التى من الضرورى أن أفسر وقائع الحس فى ضوئها ، قادرة على تفسيرها وتجمعيها ، فإنه من المنصف القول إن الخبرة المترابطة إلى حد ما هى الخبرة الوحيدة التى قد تحظى بانتباهى إليها ، فالانتباه يحقق نوعًا من الضمان لهذه الخبرة الوحيدة والمناسبة من بين كل الخبرات المنتشرة أمامى ، وبذلك لا أستطيع معرفة إلا الخبرة التى تناسب ذكائى ، وتتفق مع " المقولات " ، ودائمًا ما تكون خبرة منظمة لحد ما .

كل ذلك من الممكن بالفعل أن يوضح الشروط الضرورية التى يجب أن تتفق معها خبرتى ، إذا كنت أرى الآن إن الخبرة هى ما تكون واضحة وقابلة للفهم والادراك ، ولكن هل يوضح ذلك كما قد يقول البعض منكم ، أنواع الوقائع والقوانين التى يجب أن تضمها هذه الطبيعة اللا محدودة ؟ النجوم البعيدة ، وباطن الأرض ، وأجزاء المادة ، وتطور الأنواع ، هل أستطيع أن أعرف أى شىء عن البناء العام لمثل هذه الأشياء البعيدة والمتعددة بصورة قبلية ؟ إن طبيعة الأشياء موجودة كما هى وثابتة ، ولم أصنع العالم فالعالم قائم كما هو ، وقد يقول إله الريح العاتية ، مثلما قال " ليعقوب " أين كنت حين

وضعت أسس الأشياء " أى سلطة تمتلكها مقولاتى " تفوق سلطة هذا " السيد " أو تفوق القوة التى أوجدت هذا العالم الطبيعى ؟

يجيب " كانط " مؤكدًا على إنك حينما تتحدث عن الطبيعة وعلى الكل الحاوى لكل الأشياء ، فإنك لابد أن تعني شيئًا بحديثك هذا ، وحينما تتحدث عن واقعة طبيعية فإنك لا تستطيع أن تتحدث عن واقعة أو أشياء لا يعرفها أى إنسان أو توجد مستقلة عن أى كائن بشرى ، إنك حينما تتحدث ، لابد أن تتناول فى حديثك شيئًا لاحظته أو تستطيع أن تلاحظة فيما بعد ، وأى وقائع غير هذه تعد وقائع غير محددة وغير قابلة للمعرفة . بمعنى آخر يجب أن تفكر فى الوقائع التى تستطيع معرفتها أو تحديدها ، بالإشارة لظروف خبراتك الممكنة وإلا لن تصبح وقائع بالنسبة لك على الاطلاق ، بتعبير آخر يتكون عالمك من الأشياء التى رأيتها أو التى تفكر فيها، وتفكيرك أو الأشياء التى تفكر فيها تفترض دائمًا ، إن كان لها معنى على الإطلاق ، إنها من الممكن أن تكون موضوعًا لخبرات ممكنه فيما بعد ، فأين تضع مثل هذه الأشياء التى تفكر فيها ؟ يجيب " كانط " تضعها ضمن مجموع الخبرات المدركة التى تضم كل الوقائع التى تعرفها مباشرة أو تراها أمامك . فكل الخبرات الممكنة يجب أن تدركها بوصفها مرتبطة بروابط قابلة للتحديد ، بخبراتك الحاضرة وإلا لن تدرك هذه الخبرات الممكنة بوصفها خبرات خاصة بك على الإطلاق ، ويجب أن تدرك فى نفس الوقت هذه الروابط ، بحكم علاقتك بالعالم ، بأنها تخوّل لك ضم كل هذه الوقائع التى قد تستطيع الاعتراف بوجودها وواقعيتها فى وحدة واحدة أو فى فكرة واحدة ، تستطيع أن تتصور ذاتك تخاطب كل الوقائع قائلة " هذه هى الوقائع التى ألاحظها بوصفى ذاتا واحدًا ، " وإذا لم تستطع رؤية هذه الوقائع فى نظرة واحدة ، فإنك لن تستطع تحديد وقائع عالمك تحديدًا صحيحًا أو تعتبرها وقائع حقيقية على الإطلاق ، ولن تكون لديك أى وقائع غير تلك التى تتحدث عنها وتلك التى تعرفها ، فما تعرفه وما تتحدث عنه هو عالمك من الوقائع .

ولذلك يصر " كانط " ، بأن الوقائع التى تعترف بوجودها ، هى التى ترى طبيعتها خاضعة للشروط التى تجعل وحدة خبرتك الحاضرة ممكنة ، وأى موضوع أمامك الآن وتلاحظة أو تعرفه ، يكون فى بنائه وخطوطه العامة من وضع طبيعتك العاملة ومتوافقًا مع مقولاتك ، كذلك أى موضوع لايكون ماثلاً أمامك الآن ، ويظل من الممكن إدراكه بوصفه واقعة بالقوة أو ممكنة من وقائع الطبيعية ، فإنه الموضوع الذى تستطيع

ملاحظته ، وتحديده ووصفه ، وربطة بكل الوقائع الحاضرة الأخرى فى وحدة مفردة لكل الخبرة ، وتعتبر الطبيعة موجودة وحقيقية طالما تستطيع إدراك كل الوقائع التى قد لا تقع فى حدود وعيك التجريبى فى لمحة واحدة ، لذلك يجب أن تنظر لكل الوقائع الطبيعية ، مهما كانت هذه الوقائع ، بأنها من الممكن أن يراها " ذكاء " يتطابق بالقوة مع " ذكانك " ، ويحدد خطوطها العامة التى قد تتفق مع قوانين ذكائك الخاص ، ويبنى هذه الوقائع ، بصورة تناسب مقولاتك ، يرسم أشكاها مثلما يرسم المهندس خطوطه ، ويحقق فيهم هذا البناء المعقول الذى تراه الآن فى هذه الوقائع الحاضرة ، وكما قد سبق أن وضحنا ، إن هذا الذكاء بالقوة ، الذى يطابق أى وقائع ، قد تراها موجودة مع مقولاته لم يكن بالنسبة لكانط " ذكاءًا ألهيا أو مطلقا أو كيانا واقعا على الإطلاق وإنما هو ببساطه عبارة عن الوحدة الممكنة المسبقة للوعى ، التى تفترض مسبقا تطابق مقولاته مع الوقائع التى تعتبرها وقائع حقيقيه فإذا كان ما ألاحظه الآن يجب أن يتطابق مع قوانين ذكائى لكى أتمكن من ملاحظته ، فإن ما اعتبره موجودًا وحقيقيًا ، لابد أن يدرك بوصفة قابلا لأى ملاحظة ممكنة ، ليس فقط ملاحظة بنائة الخاصة وتكوينه ، وإنما ملاحظة العلاقات التى تربطة ، بكل الوقائع الموجودة الأخرى ، وتضمه فى الوحدة الخاصة بأى ملاحظة ممكنة قابلة للإدراك .

وخلاصة كل ما سبق ، أن معرفتنا تكون محدودة بوقائع الخبرة ، ولكننا نعرف بصورة مسبقة وعامة البناء الذى يجب أن يكون عليه هذه الوقائع ، وطالما أن هذا البناء نباء مكانى وزمنى ، فإننا نستطيع تحديده بصورة قبلية ، بواسطة العلم الرياضى لكل الصور الزمنية والمكانية الخاصة بكل خبراتنا ، هذا العلم ليس علمًا تجريبيًا ، وإنما يكون ممكنا فقط ، بسبب تحديده المسبق للصور الرياضية التى يجب أن تكون عليها كل الموضوعات الطبيعية ، وبصورة مشابهة لذلك ، يوجد علم قبلىّ آخر ، يخص" البناء الصورى" الذى يجب أن تتطابق معه كل الموضوعات الطبيعية والعلاقات والقوانين الخاصة بها ، هذا العلم يهتم بكل الشروط التى يجب أن يتفق معهاكل موضوع قابل للمعرفة من قبل الفهم العام ومن علمنا الطبيعى ، ولا يبين لنا مقدمًا الوقائع التى قد نجدها ، وإنما يبين لنا نوع الوحدة التى يجب أن تتصف بها كل خبرة ، حتى يتم إدراكها بوصفها خبره ممكنة ذات معنى ، وتمثل هذه الشروط الخاصة بوحدة الخبرة الممكنة مقولاتنا وطريقتنا فى وصف الأشياء وإدركها ، ونعرفها بوصفها القوانين التى تتطابق مع " ذات " معينة مدركة ، تتشابه فى طبيعتها الذكية مع عقلنا ، تبنى لنا بالقوة كل

الوقائع الطبيعة ، من المادة الخام التى يقدمها لنا الحس من لحظة لأخرى ، وهذه الذات بالقوة وبطبيعتها العاملة يجب أن ندركها بوصفها المصدر لكل " الأنماط " التى يجب أن تتطابق معها كل القوانين والوقائع الطبيعية .

كان هذا تلخيصًا للاستنباط الكانطى للمقولات " ولمحاولة برهنته على أن كل وقائعنا الطبيعية يجب أن تتطابق بصورة مسبقة مع الشروط التى يحددها ذكاؤنا ، والملامح الأساسية لمحاولته هى :

١ - الحكم بأن كل الوقائع الطبيعية ظواهر ، وليست عبارة عن أشياء غير معروفة من قبل أى فرد أو أن وجودها المستقل .

٢ - رؤية كل الظواهر ، بوصفها موضوعات ممكنة للخبرة ، يجب أن تتطابق مع القوانين الخاصة بوحدة ممكنة لوعى ذات مفرد ، لانستطيع أن نحصل على خبرته الكاملة إطلاقا ، وإنما نسعى إليها دائما ، وندرك طبيعته بوصفها متطابقة مع ذكائنا الذى يعطى أوامره لخبراتنا العابرة من لحظة لأخرى .

# المحاضرة الثانية

## تعديل مفهوم الأنا الكانطى

بعد أن وضحت فى بداية المحاضرة السابقة ، أن هذه المحاضرات لا تقدم تاريخًا تفصيليا للحركة المثالية ، وتهتم فقط ببعض مفاهيمها الرئيسية ، وتوضح منهجها الفكرى ، فليس من الضرورى أن أقدم شرحًا مفصلاً للخطوات التى حدثت بعد المناقشات الفلسفية الأولى التى تلت نشر " كانط " " لكتابه نقد العقل الخالص" ، حتى الوقت الذى ظهرت فيه الحركة المثالية ، لمن يسمون " بالفلاسفة بعد كانط " ، ولقد قدمت فى المحاضرة الأولى فكرة عامة عن الأفكار الرئيسية التى تناولها " كانط " في استنباطه المقولات وقلت بأن المثالية المتأخرة جاءت تطويرًا لهذه الأفكار الرئيسية ، وسوف أنتقل الآن لتوضيح كيف حدث هذا التطور . ولكن لن أحاول رسم صورة كاملة لتاريخ الفكر الفلسفى فى نهاية القرن الثامن عشر وسنواته الأخيرة .

- ۱ -

لقد أدى " الاستنباط الكانطى للمقولات " كما قد لاحظنا ، إلى بروز أربعة أفكار رئيسية ، ترتبط ببعضها البعض ، الأولى من هذه الأفكار ، وقد باتت شائعة فى الفلسفة الحديثة ، هى الفكرة القائلة بإننا لا نعرف الأشياء كما هى أو كما تكون فى ذاتها ، وكل ما نعرفه هو الظاهر فقط أى الأشياء كما تظهر لنا ، كما أكد "كانط" على أن كل الوقائع التى يمكن معرفتها ، هى تلك التى تخضع لقوالب عامة وضرورية ، وهى عبارة عن شروط عقلية تجعل معرفتنا ممكنة ، ولا نستطيع أن نعرف إطلاقًا أى وقائع موجودة بدون حدوث عملية المعرفة ذاتها ، لأنها هى التى تحدد بالفعل مظهر هذه الوقائع ، فالعقل يرى نفسه فى كل شيء يراه ، وليس هناك وسيلة نعرف بها كيف يوجد العالم ،

إذا لم يكن هناك كائن ذكى يلاحظه ، والعالم الذى نعرفه هو العالم الذى يلاحظة ذكاؤنا ولذلك تعد طبيعة الذكاء عاملاً أساسيًا فى تشكيل الظواهر وتكوينها .

الفكرة الثانية التى أكد عليها " الاستنباط الكانطى " ، إننا نستطيع أن نعرف بالتفصيل من خلال تأمل هذه الشروط الكلية والضرورية التى تعتمد عليها معرفتنا ذاتها ، فهذه الشروط ليست غامضة مثل الأشياء فى ذاتها ، وتعود لطبيعة ذكائنا ومن حقنا أن نعرف عملها ، والحقيقة أن هذه الشروط تشكل ما سماه " كانط " صورة عالمنا المعروف ، وهى المكان والزمان ومقولات الفهم ، وتحدد هذه الشروط المعرفية البناء العام لعالمنا المعروف بصورة مسبقة ، فقد لا تعرف الأشياء المادية التى قد توجد على الجانب الآخر للقمر ، وإنما تكون على يقين بأن هناك مكانا له نفس الصفات الهندسية التى يتصف بها المكان فى هذه الغرفة ، كذلك قد لا تعرف بالتحديد الحوادث التى حدثت فى فترة ما قبل التاريخ ، ولكنك على ثقة بأن الزمان نفسه فى تلك الفترة ، كانت له نفس الصفات التى يتصف بها الزمان الآن ، لذلك الخطوط العامة الزمانية والمكانية لكل أجزاء العالم ، يتم تحديدها بصورة مسبقة ، من قبل وعيك الزمنى والمكانى ، كذلك يرى " كانط " أنك تحدد بصورة مسبقة ، الخطوط العامة لبناء العالم ، بوصفه نسقًا من الوحدات والمركبات ، والكميات والكيفيات ، والجواهر والقوانين ، وهذا البناء حسب "كانط " تحدده مقولات العقل بصورة مسبقة ، وتفعل ذلك بالرغم من عدم قدرتك على المعرفة المسبقة بالأشياء التى قد تملأ هذا البناء وإنما تترك ذلك للتجربة التى تبين لك الوحدات والمركبات والكميات والكيفيات والجواهر والقوانين التى فقد تقدمها لك الطبيعة فتعد صورتى الزمان والمكان والمقولات من وجهة نظر " كانط " ، الجوانب القبلية للمعرفة ، ولا يعنى ذلك إنها أفكار فطرية ، كالتى رفضها " لوك " أو إنها تنتمى للبناء النفسى العزيزى للعقل . إن ما يعنيه " كانط " ببساطه أن المكان والزمان والمقولات صور منطقية يتصف بها ذكاؤنا حينما وأينما نقوم بالفكير ، وإذا لم نفسر الوقائع فى ضوء هذه المقولات أو الصور ، فإننا لسنا كائنات إنسانية ذكية ، وإنما كائنات من جنس آخر ، لا يمكن وصف أفكارهم بأنها أفكار إنسانية على الإطلاق ، وحينما اعتبر " كانط " هذه الصورة الخاصة بذكائنا صورا قبلية ، كان يعنى ببساطة بأن كل عمل فكرى ناضج ، لابد أن يستخدم هذه الصور فى تحديد الخطوط العامة أو البناء العام لهذا العالم الذى نجد فيه كل وقائعنا ، وحسب وجهه نظره أن الواقعة لا تصبح واقعة ، إلا إذا فإن لها مكانها فى هذا البناء العام ، الذى حدد ذكاؤنا خطوطه بصورة قبلية .

الفكرة الثالثة التى أبرزها " الاستنباط الكانطى " ، إن هذه الصور "القبلية" ، لا قيمة لها إلا إذا قمنا بملئها بمعطيات الخبرة ، حقيقة إن صورتى " التخطيطية " عن العالم تكون ضرورية ، ولا يمكن الاستغناء عنها ، وتعنى "القبلية" عند " كانط " ذلك ، ولكن هذه الصورة التخطيطية لا معنى لها إلا بعد ملئها ، فلا قيمة للصورة بدون المادة ، ولا تستطيع أن تشكل مادتها أو تؤلفها وتملأ نفسها ، فالخبرة هى التى تمدنى بالمادة ، ولايمكن أن تقدم الصور لنا الوقائع المادية التى نعرفها من الحس ، فمثلا يجب أن تكون كل واقعة فى مكان ، ويجب أن تتفق مع قوانيين الهندسة ، وتلك حقيقة "قبلية" عند " كانط " ، ولكن الهندسة لا تستطيع أن تمدنى بأنى معلومات عن الوقائع المادية فى أى مكان ، وهذه المعلومات لا نعرفها إلا من الخبرة ، إذن يعتبر " كانط " صورة الذكاء لا قيمة لها إلا بوصفها تمثل الشروط الصورية لتجربتنا الممكنة ، وذلك هو السبب الرئيسى فى أنها لا تحدنا بأى حقائق تتعلق بعالم ما وراء الخبرة ، ولاتزيد هذه الصورة القبلية من معرفتنا بشىء خارج مجال التجربة ولا نعرف منهم فقط إلا الشروط الضرورية ، والتى لا يمكن الاستغناء عنها لتحصيل الخبرة ، ووصفها ، وتعقلها .

الفكرة الرابعة الواضحة من " الاستنباط " ، إننا ندرك كل خبراتنا بوصفها متوحدة ومترابطة ومتواصلة ، طالما نرى عالم كل الوقائع القابلة للمعرفة بوصفه خبرة لذات بالقوة ، تشكل صورة المكانية والزمنية ومقولاته ومعطياته المعرفية وخبراته الممكنة كل الموضوعات التى تدرسها كل علومنا ، ودائما ننظر لهذا الآنا بوصفة واحدًا ، بالرغم من استحالة معرفتنا للأساس النهائى لوحدته أو لطبيعته العميقة . إننا لا نصف الآخرين بالذكاء إلا إذا اعتبرنا أن نفوسهم بتحقيق الفهم المتبادل ، يشكلون مع أنفسنا وحدة عقلية واحدة ، والعالم القابل للمعرفة هو عالم الخبرة الممكنة لهذا "الذات الممكن" ، الذى ننسب كل خبراتنا لخبرته الواحدة . إن هذا "الذات" الواحد ، عند " كانط " ، وكما سبق أن رأينا ، ليس كائنًا ميتافيزيقيا قابلاً للمعرفة ، وإنما مجرد فرض صورى مسبق لنظرية المعرفة ، فالقول " هذه واقعة فى العالم " ، يعنى أن تقول " هذه أراها تحت شروط معينة وخبرة ممكنة من خبراتى " ، والقول " أن الآخرين يعرفون نفس الوقائع الطبيعية التى أعرفها " يعنى أن تقول " أقبل خبرات الأخرين بوصفها خبرات تشترك معى بالقوة فى خبرة واحدة ، والقول إن " الوقائع تخضع لصورة الذكاء ، وللمقولات ، وللزمان ، ولصورة المكان ، يعنى القول أن هذه الصورة هى صور خبرة واحدة "للأنا" وكل الخبرات

عبارة عن أجزاء لهذه الخبرة الواحدة المدركة وهذه الصور هى صور ذكاء "الذات" ، وذلك تصور " كانط " لطبيعة المعرفة وشروطها .

- أ -

إن عدم اتساق هذه النظرة لنظرية المعرفة مسألة ليس من الصعب اكتشافها . حقيقة أنها تشكل مركبا رائعًا يضم العديد من الأراء المتعارضة . وقد حاولت أثناء هذا العرض الموجز أن أبين هذه الأراء وفق الموضوع الذى ندرسه ، إلا إن هذا العرض سريعًا ما يثير شعورًا كان مألوفًا لدى الفلاسفة المعاصرين "لكانط" ، يتمثل فى أنه لكى ندخل فى عالم نظرية الكانطية أى لكى ترى الوقائع وتعرّف الحقيقة كما قد عرفها " كانط " ، عليك أن تعترف بتصوّرات تبين بدورها استحالة استمرار الاعتراف بمثل هذه النظرية ، فلقد كان لدى " كانط " قدة فائقة على تعليق الأحكام تجاه الكثير من المسائل التى تغرى أى دارس له أو تلاميذه على محاولة الفصل فيها ، بصورة تؤدى فى النهاية إلى تعديل فى الأراء التى أثارها أو الأفكار الكانطية نفسها(١) . كان " كانط " قادرًا على النظر لأسئلة معينة على أنها غير قابلة لأجابة ، فى حين أن أى إنسان ، حتى من المؤيدين "لكانط" لا يستطيع تجاهلها أو تعليق الحكم فيها ، بل ويسعى دائما للبحث عن إجابة لها . وقد تتفق فى النهاية مع " كانط " أو لا تتفق إلا إنه فى جميع الأحوال ، من السهل أن تدرك الإغراءات التى تدفع تلاميذه ونقاده ، لتعديل ما قد تعلموه منه ، بمجرد الانتهاء من معرفة مذهبه ، فاسمحوا لى أن نتوقف عند بعض هذه العناصر التى تؤدى إلى وجود نوع من عدم الاتزان فى المذهب الكانطى والتى لا تظهر لنا إلا بالتحليل والفحص الدقيق لآرائه .

الفكرة الأولى التى تشد إنتباهنا ، وتسبب هذا الشعور بعدم التوازن ، هى المفكرة المتعلقة " بالأشياء فى ذاتها " ، يقول " كانط " " نحن لا تعرف إلا الظواهر ، والأشياء كما تظهر لنا بوصفنا كائنات عاملة ، نشترك فى خبرة واحدة وفى مقولات عقلية واحدة ،

(١) د . أحمد الانصارى : فلسفة الدين عند " جوزايا رويس " رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ١٩٩٧ الباب الأول الفصل الثانى .

ولا نستطيع أن نعرف الأشياء ، حينما لا تكون قابلة لإدراكنا أو مستقلة عن وجودنا أو كما قد يعرفها أى كائن آخر غيرنا " السؤال الذى يمكن توجيهه "لكانط" ، " ماذا تقصد أذن بالأشياء فى ذاتها والتى تعد غير قابلة للمعرفة ؟ ، هل تقصد فقط اقتراح وجود الإمكانية الصرفة أو الافتراض النظرى المجرد بأن خارج نطاق معرفتنا الإنسانية ، قد يوجد هناك موضوع أو عالم من الموضوعات التى لايستطيع أى إنسان فان مثلنا أن يعرفها ؟ هل تعنى فقط القول إن إذا كان هناك مثل هذه الأشياء فى ذاتها أو كانت كائنة بالفعل ، فإننا بطريقتنا فى التفكير أو بطرق معرفتنا ، لا نستطيع أن نجد هذه الوقائع بين الظواهر التى نراها ؟ أم تقصد من جهة أخرى ، الحكم مباشرة بأن هناك أشياء فى ذاتها وعالما من الوقائع التى توجد مستقلة بنفسها وخارج نطاق معرفتنا الإنسانية ، ومجاوزه لقدراتنا الحسية ، وإننا بوصفنا كائنات فانية لا نعرف إلا الظواهر ، وليس لدينا وسيلة لمعرفة هذه الأشياء فى ذاتها .

من الواضح أن " كانط " كان يقصد وجهة النظر الثانية من هاتين الوجهتين ، فقد كان يؤمن إيمانا راسخًا ، أن هناك عالمًا حقيقيًا مستقلاً تمامًا عن معرفتنا ، وينطبق عليه اسم " عالم الأشياء فى ذاتها " ، ووفق مذهب " كانط " أننا ننتمى لهذا العالم ، طالما نجهل الطبيعة العميقة لأنفسنا ، وأن هناك بعض الجذور العميقة فى طبيعة الأشياء نعتبرها حقيقية ، وأكثر يقينا من كثير من الظواهر العقلية والمادية ، ولكننا لا نستطيع معرفتها، وحتى وعينا الشخصى نفسه ، يؤكد وجودنا ، بالرغم من أنه لم يعرف حقيقتنا على الإطلاق ، ولذلك "ذاتنا الحقة ليس هى ذاتنا الواعية ، فوراء ظواهر حياتنا الباطنية ، وتحت مشاعرنا وأفكارنا وسلوكنا الظاهرى وشخصيتنا الخارجية ، يوجد الإنسان الحقيقى ، ذات الذات ، قلب القلوب ، أو كما يفضل كانط أن يسميه "الذات الحقة" ، أو الإرادة الحقة التى تبدو كافية وراء كل فعل من أفعالنا التى تجسدها فى هذا العالم الظاهرى تبنى " كانط " هذه النظرة لذات كل فرد منا ، لأسباب هامة ، لم يوضحها فى أرائه النظرية الفلسفية ، وإنما فى فلسفته الأخلاقية التى قد طورها فى عمله المسمى " بنقد العقل العملى " ، فإذا ما لاحظت ظواهر حياتك الباطنية ، تجد أنها تظهر وتختفى مثل ظواهر التجربة الأخرى ، وإذا نظرت لهم من الناحية النظرية ، تجد أنك تستطيع أن تحدد صورهم بصورة قبلية ، كما تستطيع أن تحدد الصورة العامة للظواهر الأخرى ، وتلاحظ فى نفس الوقت أن هذه الظواهر العقلية تحدث فى الزمان ، ولا تحدث فى المكان مثلما

تحدث الظواهر المادية ، ولكنك تنظر لها بوصفها وقائع تخضع لأنماط القوانين التى تحددها مقولاتك . فإن كنت فى مجال "علم النفس" ، فإنك تحاول أن ترد هذه الظواهر العقلية لنسق معقول من وقائع الخبرة ، تماما مثلما تفعل مع كل الظواهر الأخرى ، وبهذه الطريقة ، أنت لا ترى نفسك على حقيقتها ، وإنما كما تبدو لنفسك ، ولكن حينما تفعل فعلاً معينا ، وتختار شيئًا ، فإنه يكون لديك إيمان عملى ، تستطيع التعبير عنه بالقول " إننى قمت بهذا العمل ولم يقم به غيرى ، فأنا المصدر الوحيد لهذا الفعل ، وليس هناك مصدر غيرى فى أى مكان آخر " ولا يكون هذا الإيمان وفق المذهب الكانطى قابلا لأى تحقق يقوم به علم النفس عند دراسة أى ظواهر عقلية ، فإذا لاحظت أحوالك الباطنية ، لا تستطيع أن تدرك إلا وجود تتابع معين للخبرات ، والمشاعر ، والاهتمامات والصور ، ووجود علاقة معينة بين هذه الحالات والظواهر الخارجية أى حركات جسدك لن تستطيع أن تعرف مصدر هذه الحالات العقلية وقد تهتم بوصفك عالما نفسيا بمحاولة ربط هذه الحالات التى تشعر بها ، بمجموعة من الظواهر الأخرى ، وفق القوانين التى تفرضها مقولات الفهم ، ولكن البحث عن أسباب حالاتك العقلية ، لايعد مطلبا من مطالب ما يسميه " كانط " ، " عقلك العملى " ، لأن هذا العقل العملى يقول أنا صاحب هذه الأفعال ، لذلك فى حياتك الباطنية لا تستطيع ملاحظة هذا المؤلف لكل أفعالك ، فلا يوجد شيء فى عالم الظواهر العقلية ، يظهر أو يبدو مؤلفا لهذه الأفعال أو يشكل مصدرًا لها أو يعد فاعلها الأول أو الخالق لها ، فلا تبين حياتك الباطنية إلا مجموعة من الحالات العقلية التى يراها عقلك نتائج لعلك ظاهرية سابقة ، وهذه السلسلة من الحوادث العقلية التى ترتد كل منها إلى ما يسبقها ، تجد نفسك تمتد بها إلى ما لا نهاية ، ولا تستطيع أن تعرف أصلها الزمنى أو متى بدأت ، فى حين أن " العقل العملى " حين يصدر حكما ، يقول " إننى وكما ينبغى أن أكون ، الأصل ، والمصدر لكل أفعالى " ، وهذا الإيمان بالنسبة "لكانط" ، راسخ ولا يقهر ، وبالنسبة لنا غير قابل للتحقق من الناحية العقلية والنظرية ، إنه "الإيمان" الذى ينظر له " كانط " فى " نقد العقل العملى " ، بوصفه مسلمة الإرادة الحرة .

إذا كان الذات التجريبى أو الظاهرى للحياة الباطنية أى الأنا الخاص بى ، ينظر له فهمنا بوصفة نتيجة للشروط ، ولا يكون الأصل أو الخالق لأى شيء ، وكان الوعى الخلقى قائمًا بصورة حتمية ، إذ تعتقد " كانط " أن الأنا يكون موجودًا فى مكل حقيقة بوصفة الخالق لكل أفعاله ، فإنه ينتج عن ذلك ، ووفقًا "لكانط" ، أن الأنا الحق ليس

ظاهرة من ظواهر الحياة الباطنية ، وليس حاضراً أمام وعينا التجريبى ، وإنما له وجود حقيقى لا نستطيع إدراكه على الإطلاق ، وله طبع وخلق ، لا تستطيع أى عوامل وراثية تحديده أو تشكله أى عادات مكتسبة ، وذا طبيعة لا يستطيع التأمل العقلى كشفها ، لا تكون هذه "الذات الحقيقية" واقعة توجد فى زمان ومكان ، ولا تخضع لأى مقولة من مقولات الفهم ، إن هذه الذات الحقة ، لانستطيع معرفتها ، ولكنها تعينية ولا نشك فى وجودها ، ولا نستطيع إكتشافها فى خبرتنا الباطنية ، ولكنها تعد مسئولة عن كل فعل من أفعالنا ، إنها مسلمتنا الأخلاقية ، وليست واقعة من الوقائع التى نستطيع التحقق منها ، فهى ليست الأنا النفسى الخاص " وإنما " الأنا " الأخلاقى .

الخلاصة أن هذا المذهب الذى طوره " كانط " فى أخلاقه له أساس عملى ، فلا نستطيع ملاحظة طبيعتنا الخاصة ، وإنما تسلك كما لو كانت لدينا ، ونعد مسئولين أمامها من الناحية الأخلاقية كان "كانط" فى أخلاقه مقتنعا تماماً ولديه إيمان عقلى أكيد ، بأن كل فرد منا له "ذات حقيقية" ، لايستطيع معرفتها أو ملاحظتها ، ولكنه على يقين من وجودها ، وكل ظواهر الحياة الباطنية ، ما هى إلا مجرد ظلال ، إذا جاز القول ، لهذه الذات الحقة ، وكل ما يعرفه فهمنا عنها أنها كائنة هناك وتعمل ، وفى نفس الوقت تخفى نفسها .

الآن وكما كان " كانط " واثقاً فى وجود " الأنا الحقه " الذى لا يعد ظاهرة بين ظواهر الوعى ، ولكنه المؤلف الحقيقى لكل أفعالنا وجوهر حياة الإرادة ، فإنه كان واثقاً من وجود الأشياء الحقيقية فى ذاتها التى توجد وراء الظواهر الخارجية ، وهى أشياء لا نستطيع إدراكها بالعقل أو بالحس ، ومع ذلك وحسب وجهة نظر " كانط " ، بدون وجود هذه الأشياء فى ذاتها ، لا تجد حواسنا ما تقدمه للعقل ، ولا يجد عقلنا ، ما يأتى من الحس ، وما يستطيع أن يطبق عليه مقولاته التى يفهم وفقاً لها ، وبالرغم من أن هذه الأشياء فى ذاتها ، تعد شيئا آخر تميز الذات الحقة ، إلا إنها تؤثر فيها بطريقة ما .

وينتج عن ذلك أولاً : إن حواسنا تتأثر بمعطيات حسية معينة ، ثم يقوم الفهم بتطبيق مقولاته الإدراكية عليها . فيترتب عن ذلك أن نرى الظواهر ماثلة أمامنا ، والموضوعات المادية قائمة وحقيقية . حقيقة أن المصنوعات المادية تكون مجرد ظواهر ، ولكنها ظواهر لعالم حقيقى كامن هناك وغير قابل للمعرفة .

وهكذا نجد أن رأى " كانط " حول الأشياء فى ذاتها ، غامض وإن كان قد اتخذه بدافع أخلاقى ، ويعتبر فى نفس الوقت أعمق فروضه الفلسفية المسبقة وأقلها إقناعا .

- ٣ -

وجد أتباع "كانط" ونقاده ، أن هذا الرأى وكما سبق أن وضحت ، لا يتصف بالدقة أو الاتزان ، فأن نقول إننا نعرف الأشياء كما تظهر لنا شيئا ، وأن نقول بإن هناك أشياء حقيقية تمامًا لا تظهر لنا ولن نستطيع كشفها يعد شيئا آخر ، السؤال الآن ، كيف لنا أن نعرف الكثير عن طبيعة الأشياء فى ذاتها وفى نفس الوقت لا نعرف عنها إلا القليل ؟ نعرف عنها الكثير ، لأن بالرغم من أنها لم تظهر فى تجربتنا ، وإستحالة التحقق منها ، كما نتحقق من الوقائع الظاهرية ، ندرك أنها موجودة وحقيقية ، وتعد معرفتنا عنها محدودة لإننا بالرغم من إيماننا بوجودها ، لا نستطيع أن نعرف طبيعتها أو حقيقتها بأى وسيلة ، طالما أننا نحيا بهذه الصورة ، ولا نملك إلا وسائل معرفتنا الانسانية الحالية .

كان من الصعب إجابة هذا السؤال بدون مراجعة المفهوم "الكانطى" عن " الأشياء فى ذاتها وتنقيحه . ولئن بدت هذه المراجعة البسيطة للمفهوم ذات أهمية كبيرة فى تشكيل أراء من يسمون بالمثاليين بعد " كانط " ، إلا إنها إنتهت بضرورة التخلى عن هذا المفهوم ، بوصفة مفهومًا متناقضًا وغير قابل للتعريف المحدد والواضح ، فإذا كان الحديث يدور حول معرفتنا بالظواهر ، فلماذا لا نتحدث عن عالم الظاهر فقط ؟ وإذا كانت العلوم تتناول قوانين الظواهر ، فلما نتظاهر بالاعتراف بوجود "الأشياء فى ذاتها" الذى لا يخضع لأى معرفة ممكنة ؟ من المؤكد أن الفهم العام والعلم ، يسعيان للتعامل مع علم حقيقى ، وليس عالما خياليًا أو مجرد حالات عقلية حاضرة ، إن عالم " كانط " ليس عالما وهميا ، وليس مجرد عالم الادراك الحسى المباشر ، إنه عالم من الممكنات المنظمة للخبرة . وتعد وقائعه وقوانينه متوفرة لأى إنسان وقابلة للاختيار ، بعمليات تتضمن تحويل الخبرات الممكنة إلى خبرات حاضرة بالفعل أو خبرات فعلية ، فالنجم المرئى هناك يعد ظاهرة موجودة بالفعل ، ولا يعد بالنسبة لكانط شيئا ذاتيا ، وإنما يعد

ظاهرة موضوعية ، لأن كل علماء الفلك يستطيعون ملاحظتها ، وتحديد موقعها الظاهرى ، والتأكد من صحة هذا الموقع . وحينما نأكل ونشرب ونبيع ونشترى ، ونخزن فى بيوتنا ، لا تتعامل مع الأشياء فى ذاتها ، وإنما مع الأشياء الظاهرية الكائنة فى عالم الظاهر ، ويعترف " كانط " مثله مثل أى إنسان آخر ، أن كل هذه الأشياء الظاهرية أشياء موضوعية، وليست أوهاما . وما يجعلها موضوعية أنها تخضع لقوانين تجريبية محددة. كما بين " كانط " ، لماذا تنطبق هذه القوانين على عالم الظواهر ، وكرّس فى استنباط المقولات جانبا كبيرًا لهذه المسألة . على أى حال ، وسواء قبلت "الاستنباط الكانطى" أم لم تقبل فإن الظواهر هى وقائع عالمنا ، التى يهتم بها العلم فقط . لذلك قد يتساءل المرء عن فائدة وجود عالم الأشياء فى ذاتها" بالنسبة لأى فرد منا ، طالما لا يستطيع معرفتها أو امتلاكها أو الاحتفاظ بها أو حتى تحديدها .

والواقع أن مسألة "الذات الحق " الأنا الحر " فى مذهب " كانط " الأخلاقى ، ما زالت تدفعنا للتريث ، قبل أن نقرر مصير الأشياء فى ذاتها ، فسواء قبلت أو لم تقبل، وجهة نظر " كانط " حول الذات فليس هناك أدنى شك فى أن تعاليمه العملية تجاه هذه "الذات" التى أعتبرها المؤلفة لكل أفعالى ، مسألة لها أهميتها الخاصة . إن القول بإن التحليل النفسى ، لم يستطع كشف الأساس االذى تقوم عليه أى ظاهرة عقلية أو يعرف مصدرها ، بينما مازال لدى ميل واضح وشعور أخلاقى أصيل ، بأن أنسب لذاتى صفة الخلق ، بوصفها منبع كل أفعالى ، أقول أن كل هذا قد قدم الدافع للحديث عن الذات الحقة بوصفها لاتنتمى لعالم الظواهر ، ولاتعد ظاهرة من ظواهره وتقع وراءوتحت كل وعى حاضر هذا " الدافع" الذى قدره المثاليون الألمان بعد " كانط" حق تقدير وكما سنلاحظ فيما بعد ، قد أدى ذلك لتعديل مفهوم الأشياء فى ذاتها بدلاً من الاستغناء عنها ورفضها ، ويمكن القول بأن هذا التعديل قد أوحى به " كانط " نفسه فى تحليله لعالم الظاهر ولجانب من جوانبه والذى قد سبق أن أشرنا فى عرضنا للاستنباط الكانطى .

نتعامل مع العالم الظاهرى ، وتحدد قوانين ذكائنا البناء العام الذى يجب أن تتخذه وقائعه فى حالة خضوعها لعلومنا وكان لها مكان فى حياتنا ، وكما قد لاحظنا إن هذا البناء العام لا يملأ نفسه ، فوفق " كانط " نعرف مسبقًا صورة الأشياء ، أى نعرفها

معرفة قبلية ، ولكن هذه الصورة لا تحدد المادة . بمعنى آخر وطبقًا لكانط نكون على وعى بالظواهر ، ونكون على وعى مسبق أو قبلى بأنماط القوانين التى يجب أن تخضع لها هذه الظواهر ، ولكن لانعرف أو نعى مصدر الخبرة أو نعرف لماذا يجب أن تظهر هذه الوقائع أمام حواسنا ، وإنما علينا أن ننتظر حكم الخبرة بالنسبة لماهية المعطيات التى قد تملأ الخطة التى وضعها ذكاؤنا للأشياء .

إذا ما صح هذا التحليل السابق ، فإنه من الطبيعى القول أن الظواهر بالرغم من موضوعيتها حسب وجهة نظر " كانط " ، إلا أنها ما تزال وقائع بالنسبة لوعى إنسانى ممكن، ولما كان الوعى تعبيرًا عن الذات فإنه من الممكن القول ، بأن مصدر خبرتنا قد يكون كامنا فى طبيعة هذه الذات الحقة ، والتى قد افترضها " كانط " فى أخلاقه ، بوصفها مصدرًا لأفعالنا ، فالذات الحقة خافية عنا ، وليست ظاهرة من الظواهر ، ولكنها الخالقة لأفعالنا إلا يمكن أيضًا أن تكون المنظمة لخبرتنا ألا تكون طبيعتها الخفية مسئولة عن مادة الخبرة وعن صورتها أيضًا ؟ ألا يمكن أن تكون الذات هى الشيء الوحيد فى ذاته ؟ ألا يمكن أن يكون كل من الحس والفهم قد صدر عن مصدر مشترك بيننا ، وفى نفس الوقت نجهله ؟ لقد اقترح " كانط " نفسه فى أحد كتبه ، وبصورة غير محدودة مثل هذه الإمكانية وإتفق المثاليون الكانطيون الأوائل على الاعتراف بمثل هذا الافتراض ، وحاولوا بعد ذلك تطويره وإثباته .

لقد بدت الأشياء فى ذاتها منذ لحظة ، لا قيمة لها ، لإننا لا نعرف إلا الظواهر فقط ويظهر أمامنا سببان أو دافعان ، يمكن أن يؤديا إلى تعديل نظرتنا لهذه الأشياء ذاتها ، السبب الأول : يكمن فى الذات " إذ يوجد فيها اتحاد غير مؤكد بين الظواهر العقلية القابلة للملاحظة ، والحكم العملى بأهميتها الأخلاقية أى وحدة يصعب التنبؤ بها أو إثباتها بين " قد أبدو كذا أو كذا بالنسبة لحالتى العقلية " وبين " سأقوم بفعل هذا أو ذاك الفعل أى وحدة بين الظاهرى والاساسى ، بين مجرد تتابع الحالات وتلاحقها ، والإرادة الخالقة أو البادئة ، إن هذا الاتحاد يقترح أن طبيعتنا قد تبدو أعمق مما نفتقد . وإننا أكثر من مجرد ظواهره السبب الثانى : الذى يدفعنا لتعديل موقفنا من مقولة "الأشياء فى ذاتها" يكمن فى أن الظواهر بالرغم من موضوعيتها ، تظل مرتبطة بخبرتنا ، وبالرغم من

مشاركة ذاتنا فى معرفتها ، مازلنا نجهل سبب مشاركة ذاتنا وإنتماء الظواهر إليها ، وهذا يفرض علينا القول ، بأمكانية أن تكون خبرة الذات ، مثلها مثل كل أفعالنا ، لها مصدرها فى الطبيعة الخفية للذات ، أو فى طبيعتها الخبيئة ، ولقد ثبتت أهمية وقيمة هذين السببين بالنسبة للمثاليين بعد " كانط " ، كيف كان نفوذهما ، والنتيجة التى قد ترتبت عليه ، هذا ما نراه فيما بعد .

- ٤ -

انتهينا من أحد الأمور التى تؤدى إلى إتزان نظرة " كانط " للمعرفة ، وحددنا أحد الأسباب التى دفعت بالمفكرين اللاحقين بتعديل تلك النظرة ، ومع ذلك لم تتوقف عمليات التعديل بالنسبة لأراء " كانط " ووجهات نظره فحين تم تحديد "الصور القبلية" التى يجد من خلالها ذكاؤنا ظواهره ، ظهر التساؤل حول كيف وجد " كانط " هذه الصور ؟ حقيقة أن أسماءها كانت شائعة ، فالزمان والمكان والمقولات الأربعة المتعلقة ، بالكمية والكيفية ، والعلاقة ، والجهة ، كلها مصطلحات كانت شائعة فى اللغة الفلسفية وفى المنطق القديم ، واستخدم " كانط " هذه المصطلحات وأخرى غيرها ، لتحديد قائمة المقولات التى وفق نظريته ، يفرضها ذكاؤنا بصورة قبلية على الظواهر ، ولكن بمجرد وصف " كانط " لهذه القائمة بالشمول ، سريعًا ما يؤدى إلى التساؤل عن نوع المعرفة التى نستطيع بها التأكد من أن هذه القائمة فقط ، هى الصور القبلية وليس هناك صور أخرى غيرها ، والإجابة المباشرة على هذا السؤال ، أننا نعرف هذه "الصور" لأنها كامنة فى النفس الإنسانية ومن طبيعتها ، وطالما أن ذواتنا تكون واضحة أمامنا ، فإننا نستطيع التأكد من صحة هذه الصور من التأمل فى طبيعة ذاتنا . هذه الإجابة سريعًا ما يتم الرد عليها بحجة مضادة ، فالذات كما قد لاحظنا ، تعد كائننا غامضًا بمعنى من المعانى ، ويبين لنا " كانط " معرفته بهامعرفة كاملة ، وعدد لنا الصور الضرورية القبلية لذكائنا ، وإذا ماعدنا مرة أخرى ، لاستنباطه للمقولات ، لنرى ما قاله بالنسبة لهذا الموضوع ، وذلك على فرض إقتناعنا بافتراضه الأساس ، فإننا نلاحظ أنه قد ركز على ضرورة أن تتفق موضوعات خبرتنا مع الأنماط البنائية الأساسية التى يعمل من خلالها ذكاؤنا الإنسانى ، ومع إمكانية الاعتراف بصحة هذه النتيجة ، إلا إنه من الممكن أيضًا

أننا قد نعتقد فى اعتبار بعض المقولات أساسية لحدوث الخبرة العقلية ، بينما هى فى الحقيقة ليست أساسية ، ومجرد نتيجة لبعض عاداتنا العقلية فى التفكير . فمن يتحدث الإنجليزية ويفكر باللغة الإنجليزية ، يكون له طرقه فى إدراك بناء الأشياء والتى تتأثر دائمًا بقواعد اللغة والنحو الإنجليزية . والواقع أن الجدول الذى وضعه أرسطو للمقولات ، كان متأثرًا باعتبارات تعود فى معظمها إلى أمور تتعلق بالنحو وقواعد اللغة ، أكثر منها أمورًا ميتافيزيقية عميقة ، كما كان يعتقد أو يتصور هو نفسه ، وفى جميع الأحوال ، لا تعد هذه الاعتبارات المتعلقة باللغة الانجلزية أو اليونانية واستخدماتهما ، اعتبارات أساسية لبنية الذكاء . ولا تحتاج الظواهر أن تتحدث إلينا فى صور إنجليزية أو يونانية لكى نفهمها ، لذلك النسق الحقيقى للمقولات ، يجب أن يتأسس على اعتبارات مستقلة عن أى لغة ، وعن أى حوادث عرضية متغيرة قد يتعرض لها الذكاء الإنسانى أثناء تطوره ، والآن قد يسأل الفرد منا ، عن ما إذا كان " كانط " ، قد ضمن بأى وسيلة معينة ، بأن قائمة مقولاته ، تحوى بالفعل الصور الضرورية لفهمنا للوقائع ، وليست هناك صور أخرى ، ليست عرضية أو لغوية ، وإنما أساسية ، فإذا ما سعينا لإجابة هذا السؤال ، وسألنا من أين استقى " كانط " قائمته الخاصة بالصور الضرورية للذكاء ، فإن الأجابة ، إنه قد استمد أراءه من رؤيته لصور حساسيتنا ، مثل صورتى الزمان والمكان ، ومن دراسته المنطق الهندسة ، كما فهمه ، فى حين أنه قد حصل على قائمة مقولاته للفهم ، بطريقة سطحية جدًا أى من التصنيف التقليدى للأحكام التى تمتلأ به كتب المنطق الصورى ، فى جميع الأحوال من الواضح أن قائمته الخاصة بالصور الأساسية لذكائنا ، تعد قائمة تجريدية فلم يبين الأسباب التى تجعل هذه الصور فقط ، وليس أى صور أخرى ، تنتج من طبيعة ذات كذواتنا ، ولم يذكر مبدأ واحدًا تستقى منه القائمة كلها صفاتها أو يمكن استنتاجها منه ، فتظهر الصور حسب وجهة نظره ، بدون مصدر ، أو إشارة إلى أى " أصل " قد تنشأ منه فلا جنس لها ، وبدون ذكر أى أسباب تبرر الاعتقاد فى شمول القائمة ، واعتبارها قائمة ونهائية ، وقوله بأن طالما كانت هذه الصور هى صورنا فى التفكير ، فلابد أن تكون قادرين على معرفتها ، قول لا يتسق مع اعترافه بإن الطبيعة الحقيقية للذات ، مجهولة بالنسبة لنا ولا نستطيع معرفتها .

لذلك من الواضح استحالة قبول المبادىء الأساسية " للاستنباط الكانطى للمقولات " ، بدون وضع ملحق لهذا الاستنباط ، وليس هناك أى أمل على الإطلاق أن نفهم الاستنباط ،

ونعرف الكثير الذى أراد لنا " كانط " أن نعرفه عن طبيعة الذكاء الانسانى ، بدون معرفة المزيد عن أرائه ومقاصده ، فإذا ما قبلنا من حيث المبدأ الاستنباط الكانطى ، فلابد لنا من محاولة فهم علاقة المقولات بالنفس ، وأن نسعى لفهم الوحدة الحقيقية التى قد تربط المقولات المختلفة مع بعضها البعض من جهة ، ومع صورتى الزمان والمكان من جهة أخرى . وهذه الوحدة إن أمكن كشفها فإنها لابد أن تكون نتاج شيء ، يمكن معرفته عن "الذات" ، وعن علاقتها بالخبرة ، الفكرة الرئيسة "للاستنباط الكانطى" ، تقول إن عالم الظواهر يجب أن يتفق مع نمط ذكائنا ، لأن – إن جاز استخدام عبارة حديثة سبق استخدامها – مجموعة من الحالات المناسبة ، أو الأنسب من العمليات العقلية التى تُعدّ الظواهر لكى تتم معرفتها ، يجب أن تسبق حدوث وعنيا الحقيقى بأى وقائع ظاهرية قابلة لملاحظتنا ، إن القول إننا لا نعرف الظواهر ، إلا التى تكون مناسبة لأن تعرف يلخص كل الاستنباط الكانطى فى عبارة واحدة ، هذه الصلاحية تفترض مسبقًا ، أن كل الوقائع الظاهرية تتوافق مع الشروط الأساسية لإدراكهم ، ومع الصورة التخطيطية العامة التى يفرضها أى كائن عاقل مثلنا ، بصورة قبلية عليها . وإذا فرضنا جدلاً أن هذه الوقائع لم تتكيف مع صور ذكائنا ، فإننا لن نلاحظها على الإطلاق بوصفها وقائع موضوعية ، وسوف تختفى من خبرتنا وتتلاشى قبل التعرف عليها أو تظل فى أفضل الحالات مجرد أحلام . إذا ما قبلت هذا التصور الكانطى لبناء الخبرة ، واعتبرته تصورًا صحيحًا ، قد تشعر بحاجة لمعرفة هذه "الشروط الأساسية" للادراك ، وتريد أيضًا الثقة فى هذه المعرفة . ولما كان الأساسىَ مبدأ أو سببًا ، يختلف عن ما هو عرضى ، فإنك قد تحتاج لملحق " لاستنباط المقولات " ، أو لاستنباط آخر لا لكى تثبت به ضرورة وجود هذه المقولات عمومًا ، وإنما لى تبين به ، لماذاتصدر هذه المقولات عن المبدأ الواحد الذى مهما كانت صفاته فإنه لابد أن يكون نفس "المبدأ" الذى تقوم عليه كل الحياة العقلية للذات من الناحية المنطقية ، ومن وجهة نظر " كانط " ، يجب أن يكون هذا المبدأ ، فى حالة وجود ذات واحدة على الإطلاق " أى بدلا من الأنواع المتعددة من الذاتية " مميزا لطبيعتنا الإنسانية .

إن استنباط المقولات من طبيعة الأنا ، وبالتالى اختصاصهم جميعًا ، يجعل الفلسفة كلها عبارة عن نسق واحد من النتائج المستمدة من مبدأ واحد . ويمكن القول أن هذا المشروع ، هو المثل الأعلى الذى سعى له كل المثاليين ما بعد الكانطيين ، وأصبح

سمة مميزة لفلسفتهم ، وحدد كل أنساقهم الفلسفية . فلم يحاولوا البحث فى محاولة تطبيق مقولاتنا على كل الظواهر ، وإنما ارادوا استنباط كل مقولة فى نسقها ، ولماذا يطلب ذكاؤنا ، بسبب مبدأ واحد للأنا ، استخدام مقولات معينة ، وكيف تحدد كل مقولة بسبب مكانها فى النسق كله فئتها ، أو ما يخصها من الوقائع .

والواقع أن مثل هذا التفسير إذا تم الاستمرار فيه ، يؤدى بلا شك ، إلى زيادة فى اقتراب العلاقة بين المقولات ومعطيات التجربة ، بصورة أكثر مما كانت عليها عند "كانط" فصورتى الزمان والمكان اللذان عدهما "كانط" خاصتين "بحساسيتنا" ، ومنفصلتين عن "مقولات الفهم" ، قد أصبحنا من حيث المبدأ ، غير منفصليتن عن باقى مقولات الفهم ، وتقبلات التعريف فى ضوء هذه المقولات ، كذلك معطيات الحس نفسها والتى عدها "كانط" مادة معطاه من الخارج ، لم تفلت من محاولة اعتبارها من جانب هذه الفلسفات المثالية اللاحقة لكانط ، قابلة للتحديد من قبل طبيعة الانا ، حتى وإن كانت هذه الطبيعة مخفية وغير واعية حتى الآن ، لذلك باتت هناك حاجة من وجهة نظر هؤلاء المثاليين ، لمعرفة السبب الذى يجعل هذه" المعطيات الحسية" تكون حاضرة أمام "الذات" ، والبحث عن هذا السبب ، تتطلب تطبيق نفس المبدأ الذى تم استنباط وحدة المقاولات منه ، وإلا لن تتحقق وحدة النسق الفلسفى الذى يبحث عنها هؤلاء الفلاسفة ، ومن الخطأ أن نتصور أن فيلسوفًا من هؤلاء الفلاسفة ما بعد "الكانطيين" ، قد حاول أن يستدل بصورة قبلية على ضرورة أن يوجد هذا الصوت أو هذا اللون أو هذا الألم ، فى لحظة معينة أمام حواسنا فأى واقعة حسية مفردة ، لا يمكن التنبؤ بها ، الإ على أساس مجموعة من المعطيات الحسية السابقة ، فى حين أن محاولة دراسة طبيعة "الأنا" ، ومعرفة لماذا تبدو خبراتهم الخارجية مستقلة عنها ، ولماذا يعبر ذكاؤها عن نفسه فى صورة صراع مع هذا العلم من الوقائع الحسية الذى يبدو غريبا عنه ، أقول إن هذه المحاولة قد لعبت دورًا كبيرًا لدى هذه المذاهب المثالية المبكرة ، وبصرف النظر عن النتيجة التى انتهت إليها هذه المحاولة ، إلا إنها تعد أمرًا طبيعيًا ، لأنها ترتبط بالدوافع، التى جعلت استقلال الأشياء فى ذاتها عن الذات ، يحول هذه الأشياء لمجرد خيالات ، ولذا علينا أن نتعامل فى الفلسفة مع الظواهر من ناحية ، ومع الذات التى تنتمى لها هذه الظواهر من ناحية أخرى .

لقد ناقشنا حتى الآن فى عرضنا ثلاث أفكار من الأفكار الأربع التى ذكرناها فى بداية هذه المحاضرة ، ونظرنا لهم بوصفهم تلخيصًا للاستنباط الكانطى . القول إننا نعرف الظواهر ، ولا نعرف الأشياء فى ذاتها ، والحكم بمعرفتنا الصور القبلية للذكاء والدعوة بأن هذه الصور تنطبق بصورة قبلية على المادة التى يتكون منها الحس ، فى حين أنها لا تحدد بصورة مسبقة المادة التى قد تمتلأ بها . ولقد أدت هذه الملامح الرئيسية للمذهب الكانطى وكما سبق أن لاحظنا إلى إعادة التفكير فيها ، وبالتالى لتعديلات فى أرائه ودعواه ، أصبحت الأشياء فى ذاتها لا جدوى منها بسبب طبيعتها ، ولابد أن تتخلص الفلسفة منها . وإذا ما أراد الفلاسفة الحفاظ عليها، لابد من ردها إلى ، الذى يشكل جوهر الذت أو أصلها ، كذلك تتطلب المقولات استنباطًا جديدًا يربطها بصورتى الزمان والمكان وببعضها البعض مع "الأنا" ووفقًا لمبدأ معين واحد ، يبين كيف تحتاج الذات لهذه المقولات بالتحديد ، إذ يجب أن تكون هناك علاقة بين مصدر مادة الحس إن أمكن ، ومع طبيعة الذات ، ومع المبدأ الذى قد أشرنا إليه فى التو ، بطريقة تبين لماذا تحتاج الذات فى النهاية ، أن تنظر لعالمها الخاص من وقائع الحس ، بوصفه عالمًا غريبًا عنها ، حتى تستطيع اكتسابها من خلال صور ذكائها ، وتحقيق نوع من الوحدة العقلية الواعية . بمعنى آخر المبدأ الكامن وراء الوعى الذاتى أيا كان هذا المبدأ ، عليه أن يكون أو يبدو أنه نفس المبدأ الذى يكمن وراء عالم الحس ، وبذلك يمكن لفلسفة " كانط " أن تكون مقنعة لكل العقول التى اهتمت بطريقتها فى تحليل الخبرة .

الفكرة الرابعة من الأفكار المُميزة أو المتعلقة بالاستنباط الكانطى ، تقول إن كل خبراتنا الممكنة ، يجب النظر إليها بوصفها مرتبطة ببعضها البعض ومتداخله مع بعضها ، بسبب حقيقة أنها يجب النظر إليها بوصفها خبرة الذات بالقوة الوحدة ولا تظهر هذه الذات بالقوة ، بوصفها مراقبًا ذكيا لكل واقعة تحدث من لحظة لأخرى ، وإنما بوصفها حاويًا ، بمعنى من المعانى لكل الوقائع دفعة واحدة ، يقول " كانط " " لا توجد إلا خبرة واحدة وكل الخبرات يجب النظر إليها بوصفها أجزاءا لهذه الخبرة الواحدة ، كانت هذه الفكرة من الأفكار التى أكد " كانط " على أهميتها ، ولكنه علق الحكم كعادته ، وكأنه يوقف نموها بصورة متعمدة .

إن أى خبرة ممكنة أقوم بالاعتراف بها ، كأن أعترف مثلا بالحالة المادية لباطن الأرض أو حدث من الأحداث البعيدة الماضية فى تاريخ كوكبنا ، فإنى أعترف بها فقط بأن أضعها فى نفس الوحدة الممكنة ( بالقوة ) للخبرة التى أضع فيها كل ملاحظاتى الحاضرة ، بهذا التفسير للخبرة يعتقد " كانط " ، حسب ما جاء فى أرائه ، أنه قد حدد درجة ونوع الموضوعية التى يتطلبها العلم التجريبى أو منطقة فى مثل هذه الظواهر ، ليس هناك معرفة إلا بأشياء الخبرة التى تقدمها التجربة ولا تكون معرفة بما يحدث هنا والآن من الخبرات فقط ، وإنما تهم بالعلاقة التى بين الظاهرة موضوع الخبرة وكل مجال الخبرة بصورة عامة أو ما يسمى بمجمل الخبرة .

فماذا نقصد بهذا المجال الكلى للخبرة أو ما يسمى "بمجمل" الخبرة ؟ بالطبع ليس المقصود مجمل خبرتى الذاتية ، طالما أن خبرتى تتعلق بما يحدث هنا والآن ، فمجمل الخبرة يحوى كل الخبرات ، ويمكن القول أن خبرتك وخبرات " جاليلو " و " نيوتن " وخبرات الآخرين التى حدثت فى الماضى والتى لم تحدث بعد وسوف تحدث فى المستقبل ، يكون لهم مكانهم فى " مجمل " الخبرة فالخبرة ليست مسألة شخصية ، وليست مسألة خاصة بالفرد ، وإنما تخص كل النوع البشرى وشارك فيها ، كما نشارك فى وجودنا القومى أو فى الإنسانية . إن الذات العارف الذى يتم النظر لها بوصفها الذات الواحدة العارفة بالخبرة ، يجب النظر لها على الأقل بوصفها " ذات النوع الانسانى كله" أى بوصفها " الأنا الممكن " أو " الأنا بالقوة " بدلا من النظر إليها بوصفها نوعًا من النشاط العقلى المتغير الذى يقوم به أى فرد منا .

ويشير " كانط " باستمرار وبصورة عامة وليست بنفس العبارات التى قد استخدمتها الآن ، بأننا لا نستطيع أن نتعامل مع الوقائع الموضوعية للعلم الإنسانى إلا إذا نظرنا لكل الخبرات الإنسانية ، على أنها عبارة عن كل واحد مفرد يضم كل الخبرات ، واعتقد اعتقادًا جازما ، أن " كانط " قد ظل ينظر لهذه الوحدة باعتبارها ممكنة أو بالقوة ، ولم يعتقد إطلاقا أنها وحدة عقلية واعية موجودة بالفعل ، لم يعرف " كانط " كيف ترتبط العمليات العقلية الميتافيزيقية بين الناس وبعضها البعض ، فلقد ظلت تلك المسألة من بين الأشياء الغامضة وغير المحلولة أو المعروفة بالنسبة للطبيعة الحقيقية الخفية للأشياء وحينما نعتقد فى إن أى واقعة من الوقائع المادية الكائنة فى مجال الخبرة واقعة موضوعية حقيقة ، فإننا نعتقد ذلك بسبب إيماننا بأن أحكامنا التجريبية بالنسبة

لهذه الواقعة ، تعد صحيحة لكل الناس ، ويكون الحكم صحيحًا بالنسبة لكانط ، عندما تتطلب الشروط التى تحدد وحدة الوعى الإنسانى أن يكون صحيحًا ، ويتبع ذلك ، أن ما نراه بوصفة الشروط التى تحدد وحدة وعينا الخاص ، نراه أيضًا بوصفة الشروط التى تحدد وحدة الوعى لكل فرد آخر ، علاوة على ذلك ، كل الوقائع التجريبية الموضوعية التى تعد وقائع صحيحة لكل فرد منا ، يراها هذا الفرد متجمعة ومترابطة فى وحدة واحدة من الخبرة ، وبالتحديد فى "وحدته" هو نفسه من الخبرة ، إذن هذه الوحدة المفردة يجب أن تكون بالقوة وحدة واحدة بالنسبة لكل البشر ، طالما كانت الوقائع التجريبية الموضوعية لأى إنسان تعد وقائع صحيحة لكل إنسان آخر ، إذا ما عرفها بالطريقة الصحيحة ، كيف يستطيع المرء أن يرى هذه الوحدة الممكنة أو بالقوة على أنها وحدة حقيقية ، بدون أن يفترض أن كل النفوس الإنسانية العاقلة تشكل وحدة ذاتية واقعية وكائنة بالفعل ويشارك فيها كل الناس ، مسألة ليست واضحة ولا يمكن استنتاجها من التعبيرات التى ينتقيها " كانط " بعناية شديدة ، فلقد كانت هذه المسألة من المسائل التى علق فيها الحكم ، ولذلك كان من الطبيعى ، أن تكون علاقة الذات الإنسانى الفردى بالذوات الإنسانية الأخرى ، من مشكلات المثالية المتأخرة .

وهكذا نجد أنفسنا نلمس أحد الدوافع التى قد أدت بالمثاليين اللاصقين "لكانط" ، لاستخدام مصطلح المطلق بالإضافة لمصطلح النفس ، لقد سبق أن رأينا أن مصطلح "الأنا" " الكانطى " قد نسب له العديد من الوظائف الهامة التى قد حظت باهتمام المثاليين من بعده ، "فالإنا" هو العارف الذى تحدد مقولاته بصورة مسبقة كل الظواهر ، والفاعل الذى تحمل أفعاله معانى أكثر مما تبدو فى ظاهرها ، ويتصف الأنا بالإضافة إلى اتصافه بالوحدة والتفرد بطبيعة تحدد مجموعة من المقولات التى تتوافق مع مبدأ واحد ، يجب أن تحاول الفلسفة معرفته ، كذلك يجب أن يكون "للذات" طبيعة أساسية ، لا تحدد بها صورة الخبرة فقط وإنما مادتها أيضًا ، وإن كانت الطريقة التى قد تحددها بها مازالت غامضة ، و"الأنا" لدى هؤلاء المثاليين ، وبالرغم من كل تلك الوظائف التى ذكرناها ، يجب أن يصبح أكثر اتساعًا ، فلا يكون فرديًا فقط ، بل اجتماعيًا أيضًا ، لأننا نشكل جميعًا وليس أى فرد منا ، نسله وتعبيراته .

لقد تأثر المثاليون الكانطيون بهذه النتائج المنطقية التى قد أشرنا إليها ، وبصرف النظر عن تقديرك للنتائج التى توصلوا إليها ، فمن الضرورى أن تلاحظ ، أن كل ما قد

توصلوا إليه من نتائج كان بسبب تلك الأمور التى أشرنا إليها . وإن كانت المثالية بعد "كانط" قد إهتمت بتحليل شروط المعرفة ، فإنها أيضًا تستحق التقدير لتطويرها للمفاهيم الاجتماعية ، ودراستها المبهرة للعلاقات التى تربط الذات الفردى بالوحدة الذاتية التى تضم كل الأفراد .

لقد تعرض المثاليون لسخرية النقاد ، بسبب استبدالهم مصطلح المطلق "بالانا" ، ومن الضرورى أن تعرف إن سبب هذا التعديل لمفهوم "الأنا" والنظر "للمطلق" بوصفة المبدأ الأساسى للفلسفة ، قد ارتبط بدوافع كثيرة ، نتجت من الوعى الاجتماعى ، لأن من أبرز ما نجده فى المثالية المتأخرة ، إهتمامها فى جانب كبير منها بالفلسفة الاجتماعية ، بل قد تعد فى معظمها فلسفة اجتماعية ، وكل من يرغب فى فهم دقيق وصحيح للمذاهب الاجتماعية الحديثة ، يستطيع تحقيق ذلك ، إذا درس المساهمات التى قدمتها المثالية لهذا الفكر الاجتماعى .

## ملاحظات حول المحاضرة الثانية [١]

كان "لكانط" نظرية فى الوجود ، وكان الاعتراف بالأشياء فى ذاتها بوصفها من الفروض المسبقة الواضحة ، يحتل فى نظره ركنا أساسيًا من المذهب الذى يضع قيودًا محددةعلى معرفتنا ، ويعلن أن الأشياء فى ذاتها تعد غير قابلة للمعرفة ، ولا تتوقف نظرية " كانط " فى الوجود ، عند حد مجرد الاعتراف "بالأشياء فى ذاتها " وإنما أصبحت هذه الوقائع غير القابلة للمعرفة وبطرق متعددة ومتنوعة ، تسبب إرباكا شديدًا فى عالم المعرفة ، ويعد الغموض الشديد فى العملية التى تتم بها المعرفة نفسها عند " كانط " ، مظهرًا من أوضح مظاهر هذا الارتباك والتخبط .

من الواضح أن الصورة النهائية للنظرية النقدية للمعرفة كما تظهر فى الخطاب المشهور إلى " هيرتس " [٢] والتى قد ظهرت فى تفكير " كانط " بعد موقف أنطولوجى معين

(١) وجد « الناشر » فى هذه الفقرات اللاحقة والتى لم يسبق نشرها ، وتحمل عنوان «بعض خصائص الوجود» نقدًا قيميا قدمه المؤلف لفلسفة كانط .

(٢) هيرتس Hertz ( المترجم ) .

كان قد إتجه إليه مباشرة بعد اكتشافه " للنقائض " ، وبعد اقتناعه باستحاله معرفة أى وقائع لا تخضع لصورتى الزمان والمكان الخاصتين بحساسية العقل العارف قد دفعت " كانط " للشعور بالانفصال عن عالم " النومين " ، ولقد دفعه هذا الإحساس بالانفصال إلى التساؤل عن كيف تتم المعرفة . فإذا كانت الوقائع الكائنة هناك فى الخارج تنفصل عن وسيلة فهمها أى أن الوقائع والعقل ينتمان إلى عالمين مختلفين ومنعزلين عن بعضهما البعض ، فيكف تكون علاقة المعرفة بمطبوعاتها علاقة ممكنة على الإطلاق ؟ كانت المشكلة المعرفية ، بالنسبة "لكانط" فى هذه المرحلة ، ومثلة مثل مفكرين كثيرين آخرين تعد تابعة للنظرية الإنطولوجية ، كان "العارف" و"عالم النومين"، ينفصلان عن بعضهما البعض بوصفهما كائنين مستقلين ، ومن المفترض أن مثل هذا الوضع شىء بديهى ومعروف وحقيقة واقعة ، لم يصل المفكر لهذه النتيجة الأنطولوجية من خلال نظرية المعرفة ، وإنما من الواضح أنه قد ابتكر النظرية المعرفية لمواجهة المسائل التى فرضتها النظرية الوجودية بصورة مسبقة ، ولذلك كرس " كانط " نفسه من الحين فصاعدًا ، وأثناء العرض التفصيلى لمذهبه النقدى الجديد ، لإجابة هذا السؤال .

وإذا كان الفرض المسبق للنظرية الجديدة أنطولوجيا ، فإن استمرارها يعتمد أيضًا على النظرية الانطولوجية ، إن كل فرد منا يعرف هذا الفكر المعقد فى كثير من جوانبه والطريقة التى يتعاون بها كل من " الادراك " ، "وصور الحساسية" و"المخيلة البنائية" والفهم ، لتشكيل ما يسميه المذهب النقدى بالمعرفة الإنسانية ، ويعرف أيضًا العمليات المركبة والخفية لملكة "المخيلة" ولقائمة "المقولات" ، كما يعرف أيضًا النتيجة التى انتهت إليها هذه النظرية ، والموقف التى باتت فيه الخبرة الإنسانية والحاجات المتصلة بمطلبات العلوم التجريبية وحدودها ، ولنمط الجديد من الموضوعية الذى أطلق عليه "كانط " فى نظريته اسم الخبرة الممكنة ، وباختصار يعرف كل ما يتعلق بعلاقاتنا المعرفية بالواقع التى عرضها " كانط " بوضوح كامل بوصفها نتيجة لمذهبه النقدى ، ومع ذلك قد لاحظ كثير من القراء ، وبحيرة شديدة لا تبددها أى دراسة لأراء " كانط " وكتبه ظهور سؤال دائمًا ما تثيره النظرية كلها وإن كان دائمًا ما يتم تجاهله إلا أنه يظل كامنا وراء النظرية ، يقول لنا " كانط " بأن كذا يمثل حدًا للمعرفة لأن كذا هى العملية التى تتم بها المعرفة تتأثر الحواس ، ويلاحظ الإدراك ، وتمتلأ صور الحس ثم التخيل والعمل فى الظلام ، والتخطيط والصور التخطيطية وتنطبق المقولات على كل مادة

الخبرة ، وهكذا ينتج بعد ذلك كل منظم ، مملوء بالصلات الروحية الترانسنذتدالية بين واقعة وأخرى ، كل موجود لكل فكر ممكن " إنه الوجود الذى اعتقده " أو الكل الذى أفكر فيه" . يكون هذا الكل مثاليًا إلى حد ما ، خطة حياة ، ولكنها خطة لا يكتمل فهمنا لها أبدًا ، فعالم الخبرة جزيرة منسقة ومثمرة وسط محيط أسرار الوجود الغامضة ، تلك مملكتنا المعرفية وموجودة هكذا لأنها صنعت هكذا . وقد يسأل أحدنا ، هل هذه العملية التى تنتج المعرفة عملية حقيقية ، أم هكذا تبدو لنا ؟ هل هذه العملية موجودة بذاتها ولها وجودها المستقل أم أنها مجرد بناء مثالى من تصور الفيلسوف ؟ الإجابة لابد أن تكون واضحة بمعنى من المعانى ، فالعملية تتم ، وهى عملية حقيقية ، لأنها موجوده وجود حقيقى ، وعالم المعرفة يأتى نتيجة لها ، وبنفس الحدود التى وضعها " كانط " ، ولكن يعود السؤال مرة أخرى ، هل وجود هذه العملية ، ينتمى لعالم النومين ، أو عالم الظاهر ؟ هل تنتمى لعالم الخبرة الممكنة ، الذى قد تحدث به هذه العملية ؟ أم يشارك "الأنا" فى ذاته بأى صورة فى هذه العملية ؟ من الواضح أن إجابة مثل هذه السؤال إجابة مقنعة ، ليست مسألة سهلة على الاطلاق ، خاصة إذا قامت على أساس كانطى .

فإذا ما عدنا إلى الوراء ، إلى الفروض الانطولوجية الأصلية المسبقة للنظرية النقدية، نجد أن إجابة سؤالنا ، تتضمن اعتبارات ، تنتمى معظمها إن لم تكن كلها ، لعالم "النومين" أو الوجود النهائى الكامل . فمشكلة الخطاب إلى هيرتس ، تتعلق أساسًا بأنها تفترض مسبقًا وجود كائنين أو عالمين للوجود ، وجود الأشياء ، ووجود الذات العارف ، فإذا كان "الذات العارف" ، يتظاهر بوعيه بصور معينة للفهم ، تخبره عن كيف توجد الأشياء فى ذاتها ، فالأشياء أو الموضوعات لا تؤثر فى "فهم" أو عقل الذات العارف ، وبالتالى لا تصيغه أو تشكله حسب صورتها ، فكيف تكون المعرفة ممكنة إذن ؟ تجيب الفلسفة النقدية بأن المعرفة الحقة للأشياء فى ذاتها تعد مستحيلة ، طالما أنها بوصفها واقعية كما هى وحقيقية ، لا يمكن أن تقع فى عالم الخبرة الخاص بالذات العارف ، فالواقع أن عالم الذات العارف من المعرفة ، يعد نتيجة لطبيعته الخاصة التى بسبب طريقة عملها وقد سبق الإشارة إليها ، يصبح بناء الخبرة ، نباء متماسكًا وموضوعيًا إلى حد ما ، ولكنه يظل باطنيًا وجزءًا من طبيعتها .

إن الحكم بأن الذات العارف ، بآلياته المعرفية وقدرته على بناء خبراته بتطبيق الصور القبلية ، يستطيع بناء معرفته قد يبدو فى حد ذاته حكمًا أنطولوجيا ، ويتشابه فى

مستواه مع الأحكام الأنطولوجية الأصلية التى سبق أن أشرنا إليها ، لقد تعلمنا أننا لا نعرف الشيء فى ذاته لأننا قد تعلمنا أيضًا أن هناك عملية حقيقية واحدة ، لم نكن نعرفها من قبل ، موجودة وجودًا حقيقيًا ، مثلها مثل وجود "الاشياء فى ذاتها" الأصلية ذاتها وأنها العملية التى تستمد منها خبرتنا بنائها ، فالجزيرة وما عليها ، والأمواج التى تحيط شواطئها ، كلها أشياء حقيقية ، مثلمها مثل الآفاق والعجائب التى يموج بها المحيط الذى لا نعرف عنه شيئًا ، وإذا لم يكن للعملية التى تتأسس عليها الطبيعة ، وتستمد منها حدود المعرفة تشكيلها وجودًا حقيقيًا ، مثل الوجود الذى ننسبه "للأشياء فى ذاتها " نفسها فقد يكون من الصعب الحكم على صحة المذهب الكانطى الخاص بحدود المعرفة وشرائطها .

كانت تلك أحد الإجابات المقترحة لسؤالنا ، ولكن من الواضح أن جوانب عديدة من النظرية الكانطية ذاتها ، تمنع اعتبار مثل هذه الإجابة ، إجابة كافية من وجهة نظره ، إن الروح العامة "للاستنباط الكانطى" للمقولات ، خصوصًا فى صورة المتأخرة ، تميل لرفض هذا التفسير الانطولوجى لأساس نظريته المعرفية ، وتستبدلها بنظرية أخرى ، ترى أن الحد الحقيقى للمعرفة ، يتم الكشف عنه بنوع من التأمل الباطنى ، هذه النظرية الباطنية وكما وضحها " كانط " ، تأخذ صورًا عديدة ، ووفق إحدى هذه الصور ، نكتشف حدود المعرفة من إدراك أن العلم يستخدم دائمًا وفى كل مكان مبادئ قبلية معينة ، تشكل شروطا ضرورية لإمكانية العلم ، فى حين أن ليس هناك أى مجموعة من الخبرات قد تضمهم أو أى انسجام مسبق للمعرفة مع الوجود فى ذاته ( النومين ) ، يمكن أن يشكل أساسًا كافيا لهم . ومع ذلك يُعد العلم كامنًا ، فى عالم الخبرة الإنسانية ، وواقعة لاتحتاج لمناقشة أو إثبات ، لأن حسب طبيعة الحقيقة الضرورية المعروفة لنا بصورة قبلية ، لا توجد صلات مع "الأشياء فى ذاتها" تجعل العلم ممكنا ، فضرورة مبادئ العلم يجب أن تكون كامنة فى ذاتها ، فى حين أنه لا يوجد علم بالأشياء فى ذاتها .

فى حين أن أساس النظرية الكانطية ، فى ضوء هذا النمط من التفسير ، لا يرفض رفضًا قاطعًا الأساس الوجودى إلا إنه يميل بالفعل إلي تحرير نظرية المعرفة الكانطية من اعتمادها من الناحية المنطقية على الأصل الوجودى ، ويتجه إلى يجعل الفروض الكانطية التى قد يتم بها تنظيم المعرفة ، فروضا يمكن تأكيدها ، إن كان من الممكن وجود مثل هذا الإثبات ، من ميدان الخبرة النفسية أو من التأمل فى نظرية المعرفة

بصورة عامة ، المشكلة الوحيدة التى يمكن أن تواجه هذا الجانب من النظرية أو المذهب ، هو تعسف الفرض المعرفى المسبق الذى تفرضه نظرية المعرفة بصورة مسبقة ، بأن العلم يجب أن يكون ممكنا حسب مجموعة من المبادئ القبلية الضرورية ، وهو فرض لم يضعه " كانط " أبدًا فى مواجهة أى شك ممكن .

لقد قام " كانط " بجهود عديدة ، حاول فيها تأسيس نظريته المعرفية على أساس مستقل ، وأعمقها كانت تلك الجهود التى تدور حول الفكرة المركزية "للوحدة الترنسندتالية للإدراك " ، ولئن كان من الصعب الخوض فيها الآن ، فمن الممكن القول بأن " كانط " قد حاول فيها كسر القيود الانطولوجية التى قيد نفسه بها ، وإن كان من الضرورى أن نقول أيضًا ، بأن نظريته حسب عرضه لها ، لم تحصل على الحرية الكافية التى كان يهدف إليها بصورة لا شعورية وظلت النظرية المعرفية الكانطية ، تظهر حتى النهاية ، وكما قد عرضها "كانط " ، تعتمد على الحكم بأن العمليات التى تتم بها المعرفة وقائع حقيقية فى عالم الوجود ، هذا الوجود الذى يعد حقيقيًا تمامًا مثل وجود عالم الأشياء فى ذاتها ( النومين ) والذى يميل " كانط " لعزلنا تمامًا عنه .

ولذلك يعد " كانط " مسئولاً عن الدور والبرهان الدائرى التى يرتبط بنظريته الوجودية . فإذا كانت نظريته المعرفية تعتمد على إفتراض وجود وضع أنطولوجى معين أو نوع معين من الوجود ، فإن "النظرية الكانطية" بمجرد قبولها ، تمنعنا من تعريف أو تحديد أى موقف أنطولوجى أيا كان ، ولا تقدم لنا إلا تفسيرات غامضة لأشياء لا تمثل أى أهمية بالنسبة لنا ، وليس لها أى معنى على الإطلاق ، يتمثل الدور المنطقى فى فلسفة "كانط " فى أنه لفهم نظريته المعرفية ، كماقد عرضها ، يجب قبول نظريته فى الوجود ، فى حين أن بمجرد قبول نظريته المعرفية ، لا يمكن معرفة الوجود الحقيقى لأى شىء ، بمعنى آخر حسب نظرية " كانط " ، يعرف المرء الوجود الحقيقى أو "النومين" ، بأن الوجود الذى لانستطيع معرفته ، لأن كذا وكذا يشكل البناء الحقيقى لمعرفتنا ، فى حين أن المرء يحاول أن يثبت صحة هذا البناء الخاص بالمعرفة ، بأن يثبت أول بأن كذا وكذا عملية حقيقية ، ولها وجودها الحقيقى ، مثلها مثل وجود الأشياء فى ذاتها التى تم البدء منها ، تحدث وتحدد معرفتنا بهذا المجال أو ذاك .

# المحاضرة الثالثة

## مفهوم المطلق والمنهج الجدلى

لقد خصصت المحاضرة السابقة لدراسة عامة ، لعملية الانتقال من وجهة نظر "كانط " "للأنا" إلى مفهوم "الأنا"، الأكثر تعقيدًا وعمقًا فى نفس الوقت ، وظهر لدى المثالية المتأخرة . وقبل أن نتناول خصائص هذا المفهوم ، إسمحوا لى أولا أن ألفت نظركم لبعض الظروف الخارجية التى قد تأثر بها الفكر الفلسفى الألمانى فى ذلك الوقت .

- ا -

نشر " كانط " كتابه ، "نقد العقل الخاص" ، فى عام ١٧٨١ ، وتميزت العشر سنوات التالية بالانطباع الأول عن هذا الكتاب ، بالجهود الأولى الذى تحاول فهمه ، وشرحه ونقده ، وتكملة أراء " كانط " ، وتميزت أيضا بظهور أهم العروض التى قدمها " كانط " نفسه لمذهبه الفلسفى الرئيسى ، وفى عام ١٧٩٢، بدأ الإنتاج الأدبى "لفشته" فى الظهور، فنشر فى عام ١٧٩٤ ، أول عرض لمذهبه المثالى فى كتابه "محاضرات فى رسالة العالم" وفى نفس الفترة تقريبًا ، ظهر الشاب " شلنج " وقدم شرحًا لمذهبه ، وفى السنة الأخيرة من القرن بدأ " هيجل " تدريسه الأكاديمى كمدرس للفلسفة فى "يينا" ، وفى عام ( ١٨٠٧ ) نشر كتابة " ظاهريات الروح " الذى قدم فيه أول عرض لخصائص مذهبه الفلسفى ، والواقع أن كل هذه الأعمال ، ما هى إلا بعض النماذج لحركة فلسفية واسعة ، كانت قد ظهرت فى ألمانيا فى تلك الفترة .

إن معرفة بدايات هذه الفلسفة المثالية ، تتطلب منا تأمل الأحداث التاريخية الكبرى التى قد عاصرت هذا النشاط الفلسفى الضخم ، حتى نتعرف على الأشكال الفنية لهذه

الفترة وأسلوب تناولها ، ولقد سبق أن قدمت فى كتابى " روح الفلسفة الحديثة "[1] عرضًا لبعض العلاقات بين الفلسفة والحركة الأدبية فى ألمانيا فى ذلك الوقت ، وعرضت أيضًا لبعض الشخصيات الأدبية والفلسفية ، ولا أنوى أن أعيد ما قد تناولت من تفاصيل تخص تلك الفترة ، والصفات المميزة لهذه البدايات الأولى للمثالية ، وإنما أود أن ألفت انتباه حضراتكم ، لحقيقة أن الفكر المجرد الذى نحاول عرضه الآن ، كان نتاجا طبيعيًا وحتميًا للأراء والمشكلات الحضارية لذلك العصر ، وآمل ألا تغيب هذه الحقيقة عن أذهانكم أثناء هذه المجموعة من المحاضرات خاصة كلما بدت المشكلات والنظريات الفلسفية التى نتناولها ، غير حقيقة ومنفصلة عن الواقع ، وليس لها قيمة عملية . كانت علاقة الفلسفة بالحياة علاقة قوية ، وأخشى أنها كانت أقوى من العلاقة التى يثق الكثيرون منا فى وجودها اليوم ، فكل هذه المسائل الفنية الخاصة بالمقولات ، ونظرية المعرفة ، والظواهر والحياة والذات ، والفرد والمطلق ، كانت تمثل أهمية قصوى لأصحاب الفكر الفلسفى خاصة والمثقفين عامة ، إذ كانوا ينظرون لها بوصفها تقدم حلولاً للمشكلات الحياتية التى برزت فى تلك الفترة ، بسبب الثورة ، والمثل العليا الاجتماعية الجديدة ، والعواطف التى أظهرت الحركة الرومانسية أهميتها .

لقد حظى "النقد" الأول "لكانط" فى ألمانيا فى الثمانينات من القرن الثامن عشر ، بشهرة واسعة بسبب اهتمام المثقفين بالعقل الإنسانى فى تلك الفترة ، كانت كلمة "العقل" فى الفترة التى سبقت الثورة الفرنسية مباشرة ، تحظى باهتمام يشبه الاهتمام الذى تحظى به كلمة "التطور" فى عصرنا أو جيلنا ، وتسبب نوعًا من الارتياح العام لكل من يشعرون بالحيرة الفكرية ويسعون للاستنادة ، كانت العقول المثقفة والمستنيرة فى تلك الفترة، تقول إن العقل يصلح من أمرنا ، فكان العقل البديل القوى للدين ، والتقاليد ، والخرافة ، والسلطة والتعصب ، والقهر ، باختصار لكل ما قد يراه الإنسان يسبب ألما أو يمثل قيدًا . كان العقل محطم القيود ، ومحرر المسجونين ، ومصلح العالم ، ولذلك عندما تتناول " كانط " فى نقده عرضا شاملاً لقدرات العقل وحدوده ، لم يكن يتناول ذلك من منطق النواحى الفنية الصرفة للموضوع ، وإنما كان فى نفس الوقت يعبر عن إهتمام عام ومطلب شعبى ولذا حظى بالاهتمام الشديد من الكل .

(١) نقل المترجم نفسه هذا الكتاب إلى اللغة العربية مع دراسة نقدية ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ ( المترجم ) .

ولئن بدت نتائج النقد الكانطى لكثير من الفاس نتائج سلبية ، إلا إن العصر ذاته كان عصر الانهيارات العظيمة ، فحين اندلعت الثورة بدت النظم الكبرى ومؤسسات كثيرة "ظواهر" بعدأ أن كانت أشياءا فى ذاتها ، وعندما بدأ التخطيط والتفكير فى وضع مذاهب ونظم اجتماعية جديدة ، اهتمت روح العصر بالتأكيد على قيمة الذكاء الإنسانى وقدرته على فرض صوره على الظواهر ، وعدم الرضوخ إلا لسلطة الذات العاقل . ولذلك كان الاتجاه للهدم ولإعادة البناء الذى ميز هذه الفلسفة الجديدة ، متسقا مع الروح الإصلاحية لهذا العصر ، والتى أصبحت كلمة "العقل" بالنسبة لها ، مثلها مثل المثل العليا الخاصة بالثورة ، ليس مجرد اسم رنان ، وإنما مصطلح يعبر عن قوة تنظيمية عظيمة .

لاتكمن قيمتها فى الإشارة لسلطةغامضة مجردة ، وإنما إلى قوة خلاقة ، تستطيع إخضاع الظواهر لسلطتها ولصورها ، وتحقق الإتساق معها .

كذلك كان الانتقال من الفلسفة الكانطية إلى المثالية المتأخرة أو التى ظهرت بعد " كانط " ، انعكاسًا لنفس الروح التى حددت مسار الحوادث الاجماعية المعاصرة ، تميزت الحياة العقلية الألمانية فى الفترة من نهاية القرن الثامن عشر إلى بداية القرن التاسع عشر ، أى من عام "١٧٧٠" إلى عام "١٨٠٥" بثلاث ملامح رئيسية ، الأول منها ، تمثل فى التطور العظيم فى القوة الخلاقة والمنتجة فى الأدب والأعمال الخيالية بصورة عامة ، وفى زيادة الاحترام والتقدير للعظماء من الأفراد ، ولقد لوحظ هذا الاتجاه بداية من عام "١٧٧٠" حتى نهاية القرن الثامن عشر . الاتجاه الثانى تمثل فى تعميق الشعور العاطفى وثراء الحياة العاطفية الذى اتصف به الأدب الألمانى الكلاسيكى والرومانسى فى تلك السنوات . الاتجاة الثالث تمثل فى الحياد النسبى تجاه الأمور السياسية ، وانتشار المواطنة – العالمية ، والإعجاب بما سماه " جان بول " " مملكة الفضاء " والذى بات فى نهاية القرن الثامن عشر مميزًا لمعظم المفكرين الألمان فى بداية حكم نابليون ، والشعور بضياع الوحدة الألمانية ، والوجود السياسى لألمانيا عمومًا . ولقد ارتبطت هذه الاتجاهات الثلاثة ارتباطا وثيقًا بالحركات الاجتماعية الكبرى فى تلك الفترة فحررت روح العصر الثورى حتى قبل عام "١٧٨٩" ، الأفراد العظام ، ووجدت الأنشطة الاجتماعية الأوروبية بعد إندلاع الثورة السياسية فرصة للتعبير عن نفسها فى ألمانيا ، حقيقة أنها لم تأخذ فى ذلك الوقت صورًا لإعادة البناء السياسى ، إلا إنها قد زادت من ثراء القوى

الخيالية والإبداعية للحياة العقلية ، وأخذت صورة النهضة الفكرية العامة ، ولا يعد من الأمور الشاذة أن يصبح هذا العصر المميز بالخبرات العظيمة عصر العواطف الرومانسية الكبرى التى سمح لها طبع الشعب الألمانى بالتأثير فى حياته ، ففى الفترة التى ثبت فيها استحالة تحقيق نجاح عسكرى وسياسى لألمانيا المقسمة فى ذلك الوقت ، حافظ قادة الفكر فى ألمانيا على استقلال روحهم ، وعلى حماية تفردهم ، بالتجاهل المتعمد أو بتحدى الأوضاع السياسية ، باختصار بمحاولة إظهار تفوقهم الأخلاقى على الظروف الخارجية السيئة والمتعثرة لبلدهم ، فقد كان هذا العصر يمثل أرضا خصبة لمثالية خيالية وغير عملية ، ولأفكار عظيمة حقًا كان لها تأثيرها الدائم فيما بعد ، وصورها المتعددة التى نشأت عنها .

كان هناك موضوعان اهتم بهما المفكرون الألمان فى تلك الفترة ، سواء كانوا فلاسفة أو من رجال الأدب والفن ، الموضوع الأول يتعلق بالذات ، ولا يقصد بها الذات التجريبى التى يقول بها علم النفس الآن ، وإنما الذات الواضح صاحب المكانة ، بطل الأدب الثورى العاصف فى السبعينيات والثمانينيات ، والعواطف الرومانسية للفن الأدبى اللاصق لتلك الفترة والحاكم للنظام الروحى الجديد ، الذات الذى يستطيع تجاوز الظروف والارتفاع فوقها ، وتحقيق الانتصار دون عون من الخارج . الموضوع الثانى والذى يمكن أن تعتبره إن وصفناه وصفًا صحيحًا ، العالم الخفى الذى تستغرق فيه الذات أو تكون مغمورة فيه ، العالم الذى حاول " جوته " من خلال شعره أن ينفذ إليه ، عالم الحقائق المثالية التى لا تستطيع اكتشافها من ملاحظة الوقائع المادية أو الأمور السياسية ، وإنما بدراسة الحقيقة الأخلاقية والجمالية ، والاتصال بما يمكن أن تتصوره فى البداية قوى سحرية أو ما يسمى بعالم السحر والخيال .

ولما كانت الذات تشكل الموضوع الأساسى فى عقول المفكرين الألمان فى تلك الفترة ، فإن الاتجاهات الفكرية لهذا العصر ، بدأت تهتم بنمط خاص من الفردية الرومانسية أو بصورة رومانسية للمذهب الفردى ، فظهر " فاوست " جوته فى صورته الأولى ومسرحيات شللر الأولى ، و " برومثيوس " " جوته " ، "وخرن" ، فريدريك شليجل ، الرومانسى ، وعمل فشته الشعبى المسمى " غاية الإنسان " . كل هذه المؤلفات تمثل تعبيرات عن الأنماط المختلفة للمذهب الفردى الذى أدت ظروف هذه الفترة إلى نشأته – وتختلف هذا المذهب الفردى عن فردية نيتشه ، وأقل خبرة من الفردية التى حظت بها

فردية " نيتشه " فى أيامنا ، فلا يرحم مذهب "نيتشه" الفردى الفرد ذاته أو الآخرين . فردية لا تسامح نفسها ، تقوم على التسلط والقوة ، تحتقر معاناتها ، فرديه لا تعترف بأى حقيقة مثالية ، دين بدون إيمان ، شهادة دون مقابل ، ولا وعد بدخول الجنة ، ولكن فردية الضيق والثورة التى اتسم بها الأدب الألمانى الكلاسيكى والرومانسى فى تلك الفترة ، كانت دائما وفى المقام الأول فردية عاطفية أكثر منها إن جاز القول فردية محركة أو دافعة وتؤمن إيمانًا شديدًا بالحقائق المثالية التى تكتشفها ، كانت أفعالها ترتبط بالعاطفة ، ولديها دائما نوع من الإيمان ، حقيقة قد لا يكون تقليديًا ، إلا إنه إيمان له بريقه الخاص ، وقد تميل للتمرد والعصيان ، وتشرع فى وضع مشاريع مثالية تهدف إلى الثورة وهدم العالم ، ولكنها لم تحتقر عواطفها ، كما كان "نتيشه" يحتقر دائمًا أوهامه العاطفية ، بل على العكس من ذلك ، فالمذهب الفردى فى تلك الفترة ، كان يهتم دائمًا بالتجارب العاطفية والخبرات الوجدانية ويؤمن عمومًا بها ، فى حين أن المذهب الفردى فى أيامنا ، يجب أن يتخذ لهجة قاسية تجاه كل مشاعر وجدانية ، وبينما كانت الفردية الألمانية فى تلك الفترة الرومانسية ، فلسفة ونوعًا من التأمل ، قد تميل إلى النقد ، ولكنه نقد من يهدف للبناء بدلا من الهدم ، فإن الفرديين فى أيامنا ، مولعون برؤية الأكوام من جماجم الأعداء ، حقيقة أن الفردية دائما تتخذ صورة سلبية ، إلا إن فردية هذه الفترة كانت لها دعواتها الإيجابية ، واستطاعت الوقوف فى وجه أوهامها ، فكانت تهدم القديم ، وتبنى فى نفس الوقت معابدها المثالية الجديدة وإن كانت تشيدها فى مملكة الفضاء .

الموضوع الثانى الذى شغل مفكرى هذه الفترة كان بالطبع العالم المثالى ، وذلك العالم الذى كان محور اهتمام كل مفكرى البشرية على مر العصور ، ويختلف تصور العالم المثالى عن المفكرين الألمان فى تلك الفترة عن عالم " أفلاطون" وعالم العصور الوسطى ، كان هذا العالم المثالى الجديد أولا وقبل كل شىء عالما أخلاقيًا ، تحتل فيه الأمور الأخلاقية مكانة بارزة ، وتختلف فى صورها الجديدة عن المعانى الأخلاقية التقليدية ، إذ كانت هذه الصور تستمد قيمتها من الصراعات الاجتماعية لهذا العصر ، فالحرية والنظام الاجتماعى المثالى للمجتمع الحديث ، والمثل الجمالية للشعر الرومانسى الجديد ، كلها من المسائل الهامة التى شغلت مفكرى هذا العصر ، وإذا ما انتقلنا خارج دائرة الفرد ، نجد أن الصلة الغامضة بين الذات والذوات الأخرى وعالم الوجود

ككل ، قد شكلت المسألة المركزية للفلسفة ، وفى نفس الوقت تبدلت الأراء الدينية لتلك الفترة ، وبدلاً من إله اللاهوت التقليدى مدبر العالم ، والتصور النفعى الذى كان سائدًا فى القرن الثامن عشر ، أصبح الفرد يبحث عن المطلق ، وهو كيان قد اتصف فى ذلك الوقت بصفتين رئيستين ، الأولى : إن المطلق كان لاشخصيًا ولذلك كان يمثل نوعًا من وحدة الوجود ، ويتصف بنمط معين فيها ، والثانية : إن الذات هى أفضل صور تجسده وتجليه ، ولقد أدت هاتان الصفتان إلى وجود نوع من التناقض فكيف تكون الذات محور الكون ، فى حين كان المطلق لا شخصيا ، الأمر الذى جعل هذا التناقض يشكل الموضوع الرئيسى لذلك العصر .

- ٢ -

فإذا ما انتقلنا من هذا العرض العام للحياة الفكرية الألمانية فى تلك الفترة ، إلى مجال الفلسفة البحتة ، نجد أن المثاليين الأوائل قد تصوروا أن كل مشكلات الفلسفة ترتكز على تصورين أو مفهومين رئيسيين هما " الذات " و " المطلق " ، ولقد رأينا كيف وصل هؤلاء المفكرين ببراهين وأساليب فلسفية بحته إلى المفهوم الأول من هذين المفهومين ، فلقد أعطت عملية الاستنباط الكانطى للمقولات لمفهوم الذات صورته الجديدة ، وتم ذلك بالتأكيد على أن كل الظواهر ( والظواهر وحدها هى القابلة للمعرفة حسب وجهة نظر " كانط " ) تتشكل فى الصورة التى عليها ، من خلال الشروط التى تفرضها الذات عليها حتى تصبح قابلة للمعرفة ، ومن قبل هذه الذات وبمجرد أن حاول هؤلاء المفكرين إلقاء نظرة فاحصة على المشكلة الكانطية ، لمعرفة سبب امتلاك الذات لهذه المقولات وليس لمقولات أخرى غيرها ، ومعرفة كيف تفرض الذات هذه المقولات على معطيات الحس ، بدا التفسير الكانطى للمشكلة ليس كافيًا على الإطلاق ولئن كانت الذات قد شكلت لكانط نفسه مشكلة فتأكيده فى كتاباته الأخيرة على الجوانب الأخلاقية للأنا قد جعلت من الضرورى ، أن نفهم أين تكمن الوحدة الحقة للوعى الذاتى ، وحين حاول الفلاسفة من بعده دراسة هذه المشكلة الخاصة بالذات ، كان اهتمامهم متأثرًا بالروح السائدة فى العصر ، تلك الروح التى تؤمن ، كما قد رأينا ، بالذات ، وبالفردية ، وبالحياة الباطنية .

وقد لاحظنا أيضًا ، كيف حظت مشكلة المطلق ، مثلها مثل مشكلة ، الذات ، باهتمام مفكرى هذا العصر ، فالطبيعة الحقة للذات ، تكون مخفية ، على الأقل حسب إمكانياتنا المعرفية العادية ، فى أعماق اللاشعور ، ونأمل أننا قد نستطيع معرفتها ، ومعرفة أسرارها العميقة إذا ما اتبعنا طريق التأمل ، وحينما نتأمل سريعًا ما تظهر لنا مشكلة جديدة ، تتعلق بالعلاقات بين الحياة العملية للأنا وحياتها النظرية ، فلقد ظل هذان التعبيران للوعى الذاتى ، " أنا أعرف" و"أنا أفعل" ، تعبيرين محيرين ، وظلت العلاقة بينهما عند " كانط " ، غامضة وغير واضحة ، والوحدة بينهما كانت من خلال مبدأ معين لم يستطع " كانط " اكتشافه ، كذلك توجد مشكلة أخرى ترتبط ارتباطا وثيقًا بهذه المشكلة أشـار " كانط " إليها واقترب منها ، إلا إنه قـد فضل أن يتركها دون حل للفلاسفة من بعده . وتتأسس هذه المشكلة على العلاقات بين الذوات العديدة ، فوجود طبيعة مشتركة بين هذه النفوس مسألة قد افترضها " كانط " فى كل خطوة من خطوات دراسته للفكر الإنسانى ، أما تعريف هذه الطبيعة المشتركة ، فقد كان يتجاهله أو يقترب منه بحرص شديد والتفسيرات والتوضيحات التى قدمها كانت متعارضة بصورة كبيرة ، فعالم " كانط" الأخلاقى المثالى ، العالم الذى اعتبره موضوع إيماننا ، عالم الاستقلال الخلقى الذاتى ، مملكة النفوس الحرة ، يعد من الناحية التاريخية ، وكما أكد الأستاذ "هاويسون" [١] ، مجتمعًا لعدة نفوس أو مجتمعًا للكثرة ، فالذات بالقوة أى ذات عملية "استنباط المقولات" أى المبدأ الذى تحدد وحدته العلاقات المتبادلة لكل الخبرات الإنسانية الممكنة ، والتى تحدد "كليته" المعنى ، الذى تكون به كل الأحكام التجريبية أحكامًا صحيحة لكل الناس ، إذا ما حاولت الاستمرار فى توضيح هذا المبدأ ، وذهبت إلى صورة أعمق من تلك التى وضحه بها " كانط " ، تجد أن الوحدة التى تتطلبها هذه "الذات الحقة" وحدة واحدية . لم يكن لدى " كانط " سبب يجعله يحسم أمره ، بين هذه الواحدية وتلك التعددية الأخلاقية ، فالواحدية نتاج تصوره لنظرية المعرفة ، والتعددية نتاج نظريته الأخلاقية ، والحقيقة النهائية لانستطيع أن نعرفها ، فلقد توقف عن الحكم بالنسبة لهذه المسائل النظرية. واختلفت المسألة عند المثاليين من بعده ، كان هذا التوقف عن الحكم أمرًا مستحيلاً ، ولذلك نستطيع أن نعرف لماذا اتجه هؤلاء المثاليين فى ظل هذا الصراع بين وحدة عالم

(١) هاويسون ج . و Howison.G.W. ( ١٨٣٤ - ١٩١٦ ) أستاذ الفلسفة فى كاليفورنيا ( المترجم ) .

الحقيقة وتعددية عالم الفعل ، إلى البحث عن حل ، يقول بمطلق لا شخصى يمثل مصدرًا للشخصية وخلفية لها .

والواقع أن قصر دور المطلق ، كما قد تصوره هؤلاء المفكرين على مجرد تفسير العلاقات المختلفة بين الذوات ، يعد أمرًا يفتقر إلى الدقة ، فالتغيرات الاجتماعية الضخمة فى تلك الفترة ، والقفزات الحضارية الواسعة التى كانت فى طريقها للحدوث ، والعواطف الأساسية التى قد تحررت ، والإحساس بوجود قدر يحدد الأمور الإنسانية بصورة مسبقة ، كل هذه الأشياء أثرت على تصور الفلاسفة "لمطلقهم" فظهرت قيمة القوة العمياء للدهماء تلك القوة التى برهنت عليها الثورة ، فى مقابل نزعتها الفردية أو تعبيرها عن النزعة الفردية عمومًا ، وتم النظر للصورة العامة للشعوب على إنها سمة واضحة من سمات العصر ، مثلهامثل قيمة الأبطال ودورهم فى هذه الأيام ، وحين ظهر نابليون ، بدأ فى عيون المعجبين به ، مجسدًا لروح الأمة كلها ، أكثر منه مجرد فرد من الأفراد ، ومن الأقاويل المشهورة ، أن "هيجل" حينما رأى "نابليون" بعد "معركة" يينا ، قال إنه قابل "روح العالم الجامح" ، لم يكن فى وسع المرء فى هذه الأيام أن يكون مجرد نصير للنزعة الفردية فقط ، فلئن كانت الذات بازدة ومؤثرة فى تلك الفترة ، إلا أن العالم كان يفرض على أفراده ، وبطريقة جديدة إلى حد ما ، ملكيته لقوة لا شخصية جبارة ، تستخدم الأفراد كمجرد أدوات لها ، وبدء الناس فى ضوء مثل هذه التجارب والخبرات ، يقرؤون فلسفة التاريخ قراءة جديدة .

من جهة أخرى ، لا يمكن القول بإن المشكلات الاجتماعية والتاريخية تعد السبب الوحيد الذى أدى إلى قول المفكرين بالمطلق لتفسير العالم ، فلقد كانت نظرية " كانط " ، "بحدودها الواضحة" ، مذهبا فى شرح أساس معرفتنا التجريبية للظواهر ولم تقدم لنا نظرية فى الطبيعة . فالفهم يحدد الصور العقلية فقط ، ولايستطيع أن يحدد بصورة مسبقة المادة التى قد تملأ هذه الصور ، ولذلك ظلت الطبيعة لغزًا بالنسبة لنا ، ولانستطيع أن نستنتج أى واقعة من وقائعها المحسوسة ، فمثلاً لا يستطيع فهمنا أن يوضح لنا ، لما تظهر الكائنات الطبيعية كما لو كان قد تم تصميمها على هذا النحو ، و" كانط " كعادته قد علق الحكم . فنستطيع أن نفهم نظام الظواهر ، ولكننا لا نستطيع أن نغوص أبدًا فى قلب الأشياء ، لتعرف لماذا وجدت هكذا .

لم يقبل المثاليون تلك الحدود التى وضعها " كانط " ، وبمجرد مناقشة نظرية "كانط" حول الأشياء فى ذاتها الغامضة وغير القابلة للمعرفة ، أصبحت مشكلة العالم بالنسبة لهم – وكما سبق أن رأينا – مشكلة تتعلق بالطبيعة الحقة "للانا" ، ولقد أدت بهم إلى الغوص وراء وعينا العادى الحاضر . وأيا كان الشيء الذى يحدد خبرة الذات ، فإنه لا يحدد فقط صور إدراكنا ، والعلاقات بين النفوس وبعضها البعض ، فإنما يشكل أيضًا الأساس الحقيقى ، لكل الظواهر الذى تظهر لنا بوصفها طبيعة مادية ، فإذا كان العالم الطبيعى ظاهرة أى ظاهرة بالنسبة لنا ، فإن طبيعتنا العميقة الخاصة هى التى تحدد لنا هذه الظاهرة ، وتجعلها تظهر غريبة عنا ، ونرى أنفسنا تبدو كما لو كانت نتاجًا لنظامها، وإذا كانت كل الخبرات تظهر للذات فيجب أن نكون قادرين ، إذا ما فكرنا بطريقة سليمة ، أن نكتشف علي الأقل الأسباب العامة وليست الأسباب التفصيلية لكل شيء فى العالم التى تجعل خبراتنا ، تفرق لنا بين الأنماط العضوية واللاعضوية من الظواهر أو توضح لنا ، لماذا تنمو الأشياء هنا ، وتتحلل هناك ، يجب أن تكون لدينا القدرة على معرفة السبب الذى يجعل الإنسان يظهر أو يجب أن يظهر ، بوصفه ظاهرة من بين الظواهر أى بوصفه نتاجًا للطبيعة باختصار لماذا يبدو الإنسان الذى يحوى فى أعماقه العميقة سر عالم الظواهر ، كما لو كان مجرد مخلوق مثل غيرة من المخلوقات ، يمكن للمرض أن يدمره ، وللوباء أن يقضى عليه ، الخلاصة إذن أن هذه الفلسفة يجب أن تتحول لتصبح فلسفة للطبيعة ، ولا تناقش فقط صور الأشياء ، بل وجودهم ، ونشأتهم ومعناهم .

وأحاول أن أعرض للخطوط العامة لهذه الحركة الفلسفية ولأفكارها الرئيسية ، متجنبا نقد هذه الأفكار أو الدفاع عنها ، فلقد كانت على الأقل نتاجًا طبيعيًا للوضع السائد فى تلك الفترة ، ويستطيع المرء أن يرى ، لماذا سعت هذه الفلسفة التى حاولت شرح طبيعتنا الباطنية الخاصة وأساس خبراتنا بالطبيعة الخارجية ، لتوحيد تصوراتها ، من خلال مطلق لا شخصى ، لا ينفصل مفهومه عن تصور المعنى الحقيقى "للأنا" .

وبالإضافة لمشكلات الذات ، والذوات العديدة ، والطبيعة ، تأثرت الفلسفة فى ذلك الوقت ، بالصور الجديدة للمشكلات الدينية الى قد ظهرت نتيجة لروح العصر، فتمردت النزعة الفردية على سلطة اللاهوت ، وأدت عبادة العقل التى سادت فى القرن الثامن عشر إلى تفضيل المذهب العقلى فى مسائل اللاهوت ، وأصبح المثل الأعلى للفلسفة ، وعزلت

الفلسفة الكانطية الدين ، وجعلته غير قابل للبرهنة ، واكتفت بإيمان عقلانى فى "الله" و"الحرية والخلود" ، الأمر الذى شجع على الاتجاه لإعادة بناء الفكر التقليدى ، ليتفق مع روح العصر . لذلك جاء تطور مفهوم المطلق متأثرًا بعملية إعادة بناء اللاهوت الجديد . كان هناك اعتقاد دينى راسخ فى كل من الفكر الدينى الغربى والفكر الدينى الهندوسي ومنذ آلاف السنين ، يقول إن الفرد يستطيع الاقتراب من "الإله" من خلال ذاته الحقة وليس بعيدًا عنها أو بدونها ، واتفق كل من النساك الهندوس والمتصوفة المسيحيين فى محاولة البحث عن وحدة بين الذات والإله ، تنكشف من خلالها الطبيعة الحقة لكل منهما فى اللحظة التى يقتربان من بعضهم البعض ، فجاءت المثالية الجديدة وأعادت إحياء هذه الأفكار القديمة ، وأكستهم فى نفس الوقت ثوبًا جديدًا ، فى ضوء هذه الصور الفلسفية الجديدة التى نتجت عن المذهب الكانطى ، يجب أن يكون "المطلق" فى قلب الذات وورائها وفى أعماقها ، ومحو الأصل المشترك لكل ذاتية ولكل شىء طبيعى ، والخلفية التى تقوم عليها الذاتية وكل الأشياء الطبيعية ، فما يقول به هؤلاء المفكرين ، يعبر عن ما قد فقده الإيمان القديم بكلمة الله ولكن فلسفتهم الجديدة ، لا تعد مجرد خبرة صوفية ، بل نسق عقلانى منظم ، له منهجة الخاص به ، واستنباط دقيق وكامل للمقولات يجعل هذه الصورة الجديدة للإيمان الدينى متوافقة مع العقل ، والواقع أن وحدة "صورة" هذه المذهب العقلى الجديد ومادة التصوف القديم تمثل قمة منجزات هذا العصر ، ويمكن القول بإن هذا النموذج العام للفلسفة الدينية التى أفرزها هذا العصر .

- ٣ -

لقد بات لدى حضراتكم الآن فكرة عن بعض الأفكار الرئيسية فى فلسفة هذا العصر. وعلينا أن ننتقل الآن لعرض بعض ملامح المنهج الفكرى الذى أصبح مميزًا لهذه الفلسفة، والحق أن هذا المنهج قد عانى كثيرًا من سوء الفهم ، ومن عدم الدقة فى الحكم عليه من قبل كثير من المثقفين الذين لم يكونوا على دراية كاملة بالخضوع ، فيقول أحدهم مثلاً إن الألمان يحاولون إخراج كل شىء من وعيهم الباطنى . قليل من الناس من يعرف طبيعة منهج هؤلاء الميتافيزيقيين معرفة صحيحة ، وعادة ما يلخص الكثيرون موقفهم فى القول بإن هؤلاء المثاليين من أصحاب الشطحات الخيالية فيتخيل الفرد

ما يحلو له من التخيلات ، ويخفى عن تلاميذه وعن نفسه آرائه المتعسفة وأحكامه الاستبدادية بمجموعة من العبارات الغامضة ، ويعد " شلنج " واحدًا من المثاليين الأوائل الذين قد ولدوا مثل هذا الانطباع ، فلقد كان "شلنج" عبقريا ، ولكن عبقريته كانت مجردة من المبادئ وغير واضحة المعالم ، خاصة فى مرحلة شبابه ، بدأ يكتب فى العشرين من عمره ، وحين بلغ الثلاثين كان قد بلغ قمة إنتاجه الفلسفى وبدأ يظهر تأثير أفكاره . كان "شلنج" بالفعل شخصًا خياليا متعسفًا فى أحكامه ، سممت أفكاره الشهرة المبكرة التى أحاطت به ، ولم يكن مهتما بالنقد الذاتى ، ولم يكن جادًا فى فهم وهضم معلوماته الكثيرة عن العلم الطبيعى السائد فى أيامه ، وبالرغم من ذلك حاول استخدام هذا القدر الهائل من المعلومات فى إقامة فلسفة جديدة للطبيعة ، فكانت النتيجة أن ماكتبه عن هذا الموضوع جاء غامضًا وخاليا من أى قيمة علمية ، ومع ذلك لا يحق لنا رفض محاولته رفضًا تاما ، فبالرغم من التسرع البادى فى هذا العمل استطاع " شلنج " أن يبدى اهتمامًا بالأفكار الهامة التى كان العلم قد بدأ تطويرها فى تلك الفترة ، وبعض هذه الأفكار وبالتحديد تلك التى تخص الطبيعة ، بدت فيما بعد على أنها أفكار أعمق مما تبدو من الوهلة الأولى(١) .

على أى حال لن نحاول الآن التفرقة بين طرق استخدام "شلنج" للمنهج أو بين المناهج التى استخدمها هنا أو هناك أو تناول أى أحكام تتعلق بقيمتها ، سواء تلك التى استخدمها "شلنج" أو غيره من مفكرى تلك الفترة ، فما نحتاجه هنا ، هو معرفة الخطوط العامة للمنهج الذى حاول هؤلاء الفلاسفة تطويره ، ومعرفة الخصائص التى جعلته أفضل مناهج تلك الفترة ، وأقلها تعسفا ، يسمى هذا المنهج باسم "منهج الجدل" أو "منهج النقائض" لم يكن مجرد منهج نظرى تعسفى يقوم به الخيال البنائى أو يحوى شيئًا ، يوصف بأنه مجرد استنباط لوقائع الوعى الباطنى أو مجرد تطوير لها ، إن كان المقصود بوقائع الوعى هنا مجرد تخيلات ، وإنما كان على العكس من ذلك منهجا يتميز بالدقة ، ويستمد صحته من ذاته ، وإذا ما تم استخدامه فى مجاله المناسب ، فإنه يظل أفضل مناهج الفكر الفلسفى على الإطلاق .

(١) قارن ما قاله مؤلف كتاب « العلاقات بين الفلسفة والعلم ، فى النصف الأول من القرن التاسع عشر – مكتبة العلم ، الجزء ٣٨ ، ١٩١٣ ، ص ٥٦٧ إلى ٥٨٤ .

كان "سقراط" أول من أشار إلى هذا المنهج ، وظهر بصورة تفصيلية فى محاورات أفلاطون ، خاصة فى محاورة "بارمنيدس" ، وفى بعض اجزاء محاورة، "السوفسطائى" ، "وفيدون" ، و"ثياتيتوس" ، و"فايدروس" ، وبعض المحاورات الأخرى . كان المنهج عند افلاطون يعنى تطوير المتناقضات والمقارنة بينها ، مثل المذاهب المتناقضة أو الأراء المتعارضة ، فيستخدم النقائض بين الأفكار أو بين المذاهب ، لكى ينتقل من الأخطاء الطبيعية أو المألوفة التى لايمكن تجنبها للوصول لحقيقة معينة تكمن ورائهم أو فى أعماقهم أو يستخدم تلك النقائض ، لعرض الجوانب المتعددة لحقيقة معقدة بأن ينظر لها من جانب معين ، ثم يعيد النظر لها من الجانب المقابل له أو يحاول أن يجمع بين الجانبين فى مركب واحد ، ويحصل على نظرة شاملة لتلك الحقيقة .

ففى محاورة ثياتيتوس ، هدف "سقراط" من حواره ، أن يصل إلى تعريف محدد "للمعرفة " ، وهو هدف لم يتم الوصول إليه فى هذه المحاورة بأن نجب أولا ومن خلال عملية جدلية معقدة ، الخطأ الأولى الشائع الطبيعى المتمثل فى تعريف المعرفة بأنها انطباع حسى ، وفى مقدمة الجمهورية تم توضيح النظرات الخاطئة لطبيعة العدالة لكى يتم تمهيد الطريق للوصول للتعريف الصحيح لها ، من جهة أخرى ، تم عرض نظريتين متعارضتين ، فى محاولة "فايدروس" ، للطبيعة ولآثار الحب ، وتم بهما تصوير الحقيقة التى تبرر كلتا النظرتيين ، وتتمثل هذه الحقيقة فى وجود صراع فى الروح الإنسانى للطبيعتين ، الطبيعة الدنيا والطبيعة العليا اللتين تحددان حياتنا الفانية ومصائرنا ، والحب "هوس" يحطم الروح وفى نفس الوقت عاطفة إلهية وهوس إلهى [1] نعرف منه قدرنا الحقيقى ومصيرنا، وتم تصوير الصراع بين هذين الموضوعين فى هذه المحاورة على إنه التعبير المجرد عن الصراع الخلقى فى الحياة أى صراع الروح والجسد .

بالإضافة لهذا التعارض الصورى بين الدعوى ونقيض الدعوى ، تلعب العملية الجدلية فى الحوار السقراطى ، دور المحرك الرئيسى فى عملية النقاش ، فمن خلال التحليل الذاتى المستمر لعيوبنا ونقائضنا ، يقوم عقلنا بالتعبير عن نفسه ، ودائمًا ما تظهر هذه العملية التى يقوم بها الفكر فى المحاورات ، على إنها الوسيلة الوحيدة الممكنة

(١) المقصود إلهام إلهى من الآلهة لا يقل تأثيره فى إصلاح النفس البشرية عن معاونتها على معرفة الحقيقة الفلسفية ( المترجم ) .

التى تستطيع التعبير بها عن ذاته ، فبدون أن نخطأ ، وبدون تجاوز أخطائنا ،لن نستطيع أن نصبح حكماءً ، فتجاوز أخطاءنا هو الطريق إلى الحكمة ، إن جوهر الحكمة الإنسانى يتمثل فى قيام الوعى الذاتى بملاحظة الصور الخرقاء فى تفكيرنا ، وبدون الوعى الذاتى ، يظل الإنسان غافلا عن حقيقته ومنغمسا فى غروره ، متصورًا أنه يملك ناصية الحكمة ، ولكى يتم الحصول عليه يجب أن يخطأ الفرد ثم يرتفع عن خطئه ويتجاوزه .

إن هذه الفكرة التى جاءت على لسان سقراط ، وفى تعبيراته المختلفة فى المحاورات الأفلاطونية أى الفكرة القائلة إن كل خطأ لا يكون مجرد حدث عارض يقع فيه العقل غير المدرب ، وإنما مرحلة ضرورية ولحظة من لحظات تعبير الحقيقة عن نفسها ، هى نفس الفكرة التى لم يعترف بها المثاليون فى تلك الفترة بها فقط ، وإنما أكدوا على أهميتها وطوروها ، وانتجوا منها صورًا جديدة ، وبدون محاولات أفلاطون كان لا يمكن وجود المنهج الجدلى ، ولكن لانستطيع القول بإن المثاليين قد قاموا بتطبيق هذا المنهج القديم على مشكلات حديثة فقط . بل على العكس من ذلك . فلقد عدلوا من صورته وانتهى بهم الأمر إلى القول أن الحقيقة الفلسفية ، تعد جدلية فى جوهرها أى لا تستطيع التعبير عن الحقائق التى تصل إليها ، إلا على صورة سلسلة من المتناقضات ، وبالرغم من إشارتى إلى أن المحاولات الأفلاطونية تحوى تلميحات لمثل هذا الاتجاه ، إلا إن مفهوم أفلاطون عن الحقيقة المطلقة ، يميل إلى أن تجعل العملية الجدلية ، تبدو كما لو كانت مجرد حادث عرضى فى حياتنا ، أكثر من كونها عملية ضرورية للوصول للحقيقة كما توجد فى عالم المثل الخالص ، وظلت تلك التلميحات التى أوردها " أفلاطون" عن الفكرة القائلة بإن المثل ذاتها ، نتيجة عملية جدلية قائمة دون تطوير أو توضيح من جانبه ، فى حين أن المثاليين فقد خصصوا مساحة واسعة من تفكيرهم لتوضيح الجانب الجدلى للحقيقة .

كذلك تعود الصورة الجديدة للمنهج الجدلى إلى " كانط " وخاصة مذهبه المشهور فى النقائض . فلقد بين " كانط " أن العقل الإنسانى دائما ما يواجه الصعوبات والصراعات ، كلما حاول مناقشة بداية العالم الزمنية أو حدود العالم المكانية أو القسمة النهائية أو عدم قسمة المادة أو البداية الحرة لسلسلة من العلل والمعلولات أو وجود كائن ضرورى ، إذ يمكن البرهنة وبدرجة واحدة من الإقناع ، بأن العالم الحقيقى إذا كان موجودًا فى زمان ، لابد أن يكون له بداية ، وفى نفس الوقت لايمكن أن تكون هذه البداية وإذا كان

العالم الحقيقى موجودًا فى مكان ، لابد أن يكون محدودًا ، وفى نفس الوقت وبنفس درجة الاقتناع ، يمكن البرهنة على عدم محدودتيه ، وهكذا فى جميع الموضوعات الأخرى فلقد وضع " كانط " هذه النقائض ، وإمكانية البرهنة على صحة الدعوى ونقيضها ، ثم انتهى إلى أن الحل يعتمد على التفرقة بين عالم "الأشياء فى ذاتها" ، "وعالم الظواهر " ، ولسنا فى حاجة هنا إلى مناقشة هذا الحل الذى قدمه " كانط " لأننا ندرك تمامًا ، أنه لم يقنع فلاسفتنا المثاليين الذين لم يوافقوا على صحة التفرقة التى أقامها " كانط " بين هذين العالمين الموضوع الذى أثار اهتمامهم ، هو إعلان " كانط " بأن ظهور مثل هذه النقائض مسألة ضرورية فى الحياة العقلية الإنسانية ، ولذلك طبقًا "لكانط" يعبر العقل عن نفسه دائمًا فى هذه المتناقضات ، ولذا السؤال الأساسى عندهم لا يتمثل فى البحث عن حل لأى تناقض من التناقضات أو فى كون هذه التناقضات حقيقية أو ظاهرية ، وإنما عن السبب لظهورها فى عقولنا ، لماذا تظهر التناقضات فى عقولنا ؟ ولماذا لا نصل لمعرفة الحقيقة مباشرة ؟ وإذا كان الجهل يقلقنا ، فلماذا لا ندرك جهلنا مباشرة أو من خلال ملاحظة أخطائنا ؟ ولماذا توجد مناطق فى تفكيرنا تظهر فيها الأحكام المتناقضة أحكامًا مقنعة وقابلة للبرهنة ، ولذلك تبدو لنا الدعوى ونقضيها لهما نفس درجة المصداقية ، ونحكم بصحة الدعوى ونقضيها ؟

ولئن كان المرء لا يستطيع أن يهتم بمثل هذا السؤال إلا إذا كانت لديه حالات متناقضة وجدلية واضحة يواجهها عقله ، واكتشف أنها ليست مجرد حالات عارضة ، وأنها ليست نتيجة مجموعة من الأخطاء التى يمكن تجنبها ، فإن المثاليين قد تصورا أنهم يواجهون بالفعل مثل هذه الحالات . بل واعتبروها من الخصائص المميزة للفكر الفلسفى والحقيقة الفلسفية ، وعمومًا وقبل الحكم بصورة مسبقة عن مدى صحة هذا التصور للحقيقة ، علينا أن نشرع أولا فى توضيح بعض صور هذا المنهج الجدلى ، ونعرض لبعض أمثلته .

ويمكن أن ترتد الفئة الأولى من التفسيرات لبعض صور هذا المنهج الجدلى ، إلى المشكلات التى أثارتها روح هذا العصر أمام المثاليين وبغض النظر عن النتائج التى أفرزتها الثورة الفرنسية ، أو الفترة النابليونية اللاحقة لها، فقد بينت أن الأمور الجدلية أو المتناقضة والمتعارضة فى تفكيرنا، قد قامت على مجموعة من الاتجاهات العميقة فى الطبيعة الإنسانية ، لم يكن مجرد خطأ هؤلاء الناس فى تلك الأيام ، هو الذى أدى

لتغيرات سريعة متناقضة فى الرأى العام والفعل الاجتماعى ، كما أدى التعبير العملى عن المذهب المجرد الخاص بحقوق الأفراد إلى وجود وضع اجتماعى تم فيه التضحية بحقوق ضحايا الإرهاب أو أن الدعوة أو الدعاية للحرية الإنسانية الكاملة قد تم القضاء عليها بالحروب الدموية ، وفى النهاية كان الاستبداد العسكرى النتيجة حتمية للثورة ، والحق إن تفسير تلك العمليات بأنها تشبه فى حركتها حركة البندول ، وأن الزيادة فى الفعل تؤدى إلى رد الفعل ، إلا إن الحقيقة الأعمق تتمثل فى أن أفكار هذا العصر وعواطفه ، كانت بطبيعتها عبارة عن وحدة من الإتجاهات المتناقضة . فعاطفة "حب الحرية الإنسانية" ، بالصورة التى ظهرت بها خـلال الثورة الفرنسـية كانت تعبيرًا واضحًا عن ما سماه "نيتشه" ، فيما بعد "بإرادة القوة" ، فمهما كانت الأسباب التى أدت إلى اندلاع الثورة الفرنسية ، فإن حدوثها قد نمى الشعور بحب الحرية الإنسانية ، والذى يعد فى نفس الوقت حيًا للقوة الانسانية ، ولئن كان هذان الجانبان للمحبة مرتبـطين بعضهما البعض ، ولا ينفصلان ، إلا أنهـما متضادان ، ومع التطور بدأ يتنافسان ، وتعارض كل منهما مع الآخر ، فكيف يستطيع المرء التعبير عن حريته الإنسانية بدون استخدام قوته ؟ فى حين أن القوة لا يمكن التعبير عنها إلا بهزيمة فرد آخر والانتصار على إرادته ، ويعتمد الانتصار على النظام ، فى حين يحتاج النظام إلى حاكم وهكذا .

من الواضح أن هذه المجموعة من الميول الثورية شحذت أذهان الفلاسفة ، ولكن لا يمكن الإدعاء بأنها كانت السبب الوحيد ، فكل العواطف الإنسانية كانت جدلية ، وكل مسرحيات فترة الضيق والعواصف [1] ، والأدب الرومانسى والكلاسيكى ، كانت عبارة عن صورة لهذا المنطق العاطفى المتناقض . مسعَى "فاوست" للحصول على العُلا والرفعة فتعاقد مع الشيطان . وأحب الشعراء الرومانسيون العاطفة ، وجاءت أعمالهم تصويرًا لكل العواطف بأنواعها وعظمتها ، ويستطيع أن يجد المرء العديد من الصور الأدبية المعبرة عن جدلية العواطف خارج الأدب الألمانى أيضًا ، فعظمة "بيرون" [2] وروعته تعود إلى تناقضاته . وسبب ترفعه عن مطالبة العاطفية ، وجد الفشل والتفاهة ، كان مثله الأعلى

(١) فترة التمرد والعصيان .

(٢) بيرون Byron ( ١٧٨٨ - ١٨٢٤ ) شاعر انجليزى رومانسى من أهم مؤلفاته قصائد فى مناسبات شتى ساعات البطالة ، النبيل هارولد ، ومسرحية مانفريد ، وهو الرجل الغامض المعزول الذى يخفى ماضيه جريمة بشعة ، ومسرحية قابيل ، ودون جوان ( المترجم ) .

أن يصبح مثل "مانفريد" ، الذى احترمه الشيطان لأن رذائله تفوق رذائله ، وندمه الباطنى قد جعل عذابه الجسدى لا جدوى منه ، مقارنة بعذابه الداخلى ، فقوة "ما نفريد" الشعرية تكمن فى وعيه بكل شروره الخلقية ، ولعنته لذاته فى نفس الوقت ، لم يخف من الاعتراف برذائله كما يفعل البعض ، ولم يأمل فى التخلص منها ، وإنما عايشها ، ويلوم نفسه عليها ، أدرك طبيعته وليس هناك مايخسره ، فاصبح بطلاً لايهاب شيئا . كان الأدب الأوروبى فى الفترة بين (١٧٧٠) إلى (١٨٣٠) حافلاً بنماذج عديدة لجعل العواطف أو العواطف المتناقضة ، ولم تكن كلها نماذج مأساوية ، فقد كان هناك شعور بأن عظمة الشىء فى هجرة ، ولكى تحصل على الكل ، لابد أن تهجر الكل .

والحقيقة كان من السهل القول بإن مثل هذه الظواهر تعبر عن لا عقلانية العواطف، ولكن النظرة الغامضة لهذا الاتجاه الجدلى ، تبين أنه ينتمى "للإرادة الفعالة" ، أكثر من انتمائه للعواطف ، ولقد اتفق على ذلك كل من "هيجل" ، وعدوه اللدود شوبنهور ، بل وأصّرا عليه لم يعبر العاطفيون من الشعراء الرومانسيين . عن الأزمات النفسية والتغيرات التى تطرأ على وجهات النظر ، بنفس الشدة والوضوح الذى عبر به النشطاء وأصحاب الاتجاهات الطبيعية والعملية . كان "بيرون" رجلا عمليًا ولكنه لم ينجح فى الحياة إلا بعد أن استقر فى اليونان وكتب آخر قصائدة العاطفية ، ولعل هذا هو السبب فى أن كلبيتّه وكآبته الشديدة ، دائمًا ما تجذب الانتباه ، بسبب مسحتها العملية ، واتصافها بالبسالة والكفاح ، فى الاتجاه المقابل ، نجد "جوته"، إنسانًا عمليًا نشيطًا ، بالرغم من خبرته وأشعاره العاطفية . وإن كان تفكيره الجدلى قد أكسبه بالفعل ، هذا الشعور الرائع بالراحة والسكينة الباطنية ، إلا إنه تفكير إنسان متزن متحكم فى مصيره وأفعاله ، وليس مجرد إنسان يخضع للأهواء ويستسلم للتقلبات العاطفية .

إذا كان التطور يتم خلال المتناقضات ، وتنتمى هذه العملية للإرادة ، وليس لمجرد مجموعة من العواطف السلبية ، فهل يمكن القول إن مثل هذه العمليات ، سواء التى تقوم بها الإرادة أو الأهواء والعواطف تنتمى جميعًا ، بحكم طبيعتها ، للجانب اللاعقلانى من حياتنا ؟ لن أحاول الإجابة على هذا السؤال إجابة موضوعية ، وإنما يكفى أن نقول بالنسبة لموضوعنا الذى نناقشه الآن ، إن المثاليين الذين نشرح فلسفاتهم أو نتناولهم الآن ، لم يوافقوا على ذلك ، ويرون أن المسألة لا تتم على هذا النحو . وأكدوا على أن قانون التطور من خلال المتضادات أو النقائض ، لا يتأسس على مشاعرنا فقط ، أو الجوانب

اللاعقلانية فى مشاعرنا أو إرادتنا ، وإنما يعد خاصية أساسية للحياة العقلية ذاتها ، ولقد عرضت للنماذج السابقة لكى أبين كيف أن الاتجاهات المتناقضة أو الجدلية ، كانت من السمات المميزة والعميقة لحياة هذا العصر وآدابه ، وكانت فلسفة هؤلاء المثاليين الذين تتحدث عنهم ، عبارة عن انعكاس لروح هذا العصر وآدابه ، إن هؤلاء المثاليين ، سواء أصابوا أو أخفقوا ، لم يرون أن التفلسف يتم بعد تنقية الفكر من كل هذه الاتجاهات المتناقضة ، أو برهنوا على أن المفكر الحكيم ، هو القادر على تقديم تعريف للحقيقة يمكننا من تجاهل كل تناقض بوصفه مجرد عامل من عوامل الخطأ أو صورة زائفة للحقيقة ، وإنما المسألة قد جاءت على العكس ، إذ طوروا منهجًا يعتمد على الاعتراف أن الحقيقة عبارة عن مركب من اللحظات المتعارضة والمتناقضة ، لا يتجاهل التناقضات و إنما يوجد بينها .

ولما كان هذا التعريف للحقيقة لا يلقى قبولاً من قبل الكثير من الناس ، فإن ما آمل فيه الآن ، أن أبين طريقة من الطرق التى قد تعين الفرد على النظرة الموضوعية لمثل هذا التعريف ، فقد يقول الفرد منهم " أن تقلب الأهواء مسألة نعرفها ، ونعرف أيضًا تناقض اتجاهات الإرادة وتغيرها ، أما افتراض أن الحقيقة العقلية تتكون من التناقضات وأنها حقيقة جدلية فى تكوينها ، فإنه افتراض متناقض مع نفسه ، ولا يمكن قبوله والاعتراف به ، فلابد أن يكون هناك شىء حقيقى وصحيح ، والصحيح دائمًا ما يمحى الزائف أو الخاطىء ، وقد تعترض التناقضات ، بسبب جهلنا وتسرعنا طريق الحقيقة ، بل قد يتم بناء الفروض المتعارضة وتقديرها أو اختبارها ، كوسيلة للوصول إلى الحقيقة، ولكن القول بإن الحقيقة ، جدلية فى بنائها ، وحاوية للتناقضات بطبيعتها ، يعد قولاً مستحيلاً من الناحية المنطقية " .

لن أحاول إجابة هذ التساؤل أو الرد على هذا الاعتراض ، فكل ما هنالك أننى أحاول تمهيد الطريق تجاه نوع من التقدير التاريخى لهذه الحركة المثالية ، حتى أبين أحد الدوافع الذى قد يعين دراسى الفلسفة المعاصرة ، على فهم المنهج الجدلى فهما صحيحًا ، كان فلاسفتنا المثاليون جميعًا أشبه بما يسمونهم الناس بالبراجماتيين فى يومنا ، وكانوا أيضًا من أصحاب المثالية المطلقة تلك الفلسفة التى من المفترض أن يمقتها البراجماتيون وينفرون منها، وإن كنا سنتناول العلاقات التاريخية ، وربما العلاقات

المنطقية أيضًا فيما بعد بشىء من التفصيل ، فإن ما أود التأكيد عليه الآن ، أن هؤلاء الفلاسفة قد أكدوا على علاقة الحق بالفعل ، وبالعمل ، وبالإرادة ، فعندهم لا يوصف شىء بأنه حق ، إلا إذا كان له هدف ، ومعنى ، ويؤدى إلى تنفيد عملية نشطة أو التعبير عنها أو إنجازها .

لم تكن الحقيقة عند هؤلاء المثاليين شيئًا منعزلاً وميتًا ومنفصلاً عن الفعل ، وإنما بناء ، وعملية حية ونشاط ، وخلق ، وانتباه ، حقيقة سبق أن صرحت بأن من الناحية الدينية ، يتعاطف هؤلاء المثاليين مع المذاهب الصوفية التى ترى أن الله نعرفه بالكشف الباطى والنور الداخلى ، ولكن قد وضحت فى نفس الوقت بأن هذه النزعة المثالية ، لم تكن مجرد إحياء للتصوف ، وحاولت تفسير روحانيتها بتوضيح أن صورتها الدينية ، عبارة عن مركب من مجموعة من الدوافع الصوفية والعقلانية ، والآن أضيف أن هذه الدوافع العقلانية كانت جدلية فى طبيعتها ، بسبب تأكيد هؤلاء الفلاسفة على العنصر النشط فى الفكر ، وفى الحقيقة وفى الواقع .

إن الصلة بين ما سميته بالنزعة البراجماتية لهؤلاء المفكرين ومنهجه الجدلى ، كانت تشبه الصلة التى قد وضحتها ، حين تناولنا الاتجاهات العامة لتلك الفترة الفلسفية ، وبينت فيها ، كيف أن حياة الإرادة ذاتها ، تتطلب وجود التناقضات والدوافع المتعارضة ، فإذا كانت الحقيقة يتم الحصول عليها بعملية نشطة ، وتتخلق من النشاط نفسه ، فإن الحقيقة لن تصبح مجرد شىء ثابت قابل للوصف ومتناسق ، وإنما شىء يشارك فى الدوافع المتعارضة ، التى تعتمد عليها الإرادة ، والواقع أن ذلك التصور كان كامنا فى أعماق فلسفة هذا العصر كله . وسوف نحاول أن نلقى عليه مزيدًا من الضوء فيما بعد .

# المحاضرة الرابعة

## المنهج الجدلى عند شلنج

لقد قصدت بهذا العرض للطبيعة العامة للمنهج الجدلى أو منهج النقائض الذى قد ختمت به المحاضرة السابقة ، أن أمهد الطريق للاقتراب من معرفة العملية الفكرية التى تميز بها الفلاسفة المثاليون بعد "كانط" ، أو من جاءت فلسفتهم رد فعل لفلسفة "كانط" والآن سوف نعرض لبعض نماذج هذا المنهج عند "شلنج" وسأنتقى هذه النماذج فى تلك المحاضرة والأخرى التى تليها من واحد من أعمال "شلنج" ، ولكن قبل قيامنا بذلك ، لابد أن أعرض لبعض الأمثلة العامة والقليلة والتمهيدية فى نفس الوقت التى قد تساعدنا على تكوين نظرة عامة للموقف أو الوضع الفلسفى الذى قد وجده فلاسفتنا المثاليون ، وحاولوا توضيحه وتعريفه .

- ١ -

لقد أكدت فى هذه المحاضرات على جانبين أساسيين للمثالية "ما بعد الكانطية" . ووضحنا الجانب الأول بقولنا ، إن فى الوقت الذى كانت فيه هذه الحركة الفكرية كلها نتاجًا للروح العامة لهذا العصر الرومانسى الثورى ، استمدت الفلسفة المثالية مشكلتها الأساسية أو الفكرة الرئيسية التى دارت حولها من "الاستنباط الكانطى للمقولات" . كانت هذه المشكلة تتعلق بالعلاقة بين كل من "الصورة" أو بمعنى معين أيضًا علاقة المعطيات المادية للخبرة الإنسانية بالذات وبالذوات الأخرى التى تشارك فى نفس الخبرة . وكما قد رأينا إن هذه المشكلة العامة للذات تتضمن الكثير من المشكلات الأخرى التى تتعلق بالعلاقات بين الذوات الإنسانية الكثيرة وبعضها البعض ، وعلاقتها

بـالظواهـر الطبيعية ، وبـالمطلق ، وصلـة ذلك كلـه بـالـعلاقـات المتبادلة بين الأنشطة النظرية والعملية للذات . والجانب الثانى للفلسفة المثالية ، كان متعلقا بمنهج التفكير الذى تميزت به هذه الفلسفات أى منهج الجدل أو النقائض ، ولم يكن هذا المنهج الذى اتبعه هؤلاء الفلاسفة ، مجرد منهج تربوى تقليدى ، يرشد الباحث من خلال بعض الأخطاء الأولية إلى الطريق الصحيح للحقيقة النهائية ، وإنما كان عبارة عن وسيلة يثبتون بها ، أن الحقيقة النهائية ذاتها ، حقيقة جدلية فى جوهرها أى حقيقة متناقضة فى طبيعتها وتكوينها الداخلى ، لذلك لا تستطيع إقرار أى حقيقة فلسفية دون أن تكون فى صورة "وحدة" أو "مركب" من اللحظات أو الجوانب المتعارضة .

ولكى أثبت صحة هذه النظرة المتناقضة ظاهريًا لطبيعة الحقيقة ، وأبين إمكانية الاقتناع بها ، صرحت فى نهاية المحاضرة السابقة ، بأن هؤلاء الفلاسفة المثاليين كانوا فى هذا الجانب الجدلى فى فلسفتهم ، أقرب إلى البراجماتيين الذين ينظرون للحقيقة دائمًا ، بوصفها نتاج عملية أو تتطابق مع عملية ، تشبه فى طبيعتها وحسب تصورهم ، السلوك العملى الذى نمارسه فى حياتنا أى عملية من نمط نشاطنا العملى . ولقد أضفت أيضًا بأن إرادتنا أو نشاطنا العملى مملوء بالتناقضات وبالصفات الجدلية . ومن السهل توضيح هذا المعنى بصورة عملية ، إذا لاحظنا الوقائع المألوفة فى حياتنا العملية . فالإرادة تسعى لتحقيق الراحة ، ومع ذلك لا نجدها تهدأ لدى العديد من الناس عن وصولها لتلك الراحة . تطلب الإرادة حريتها والتحرر من الضغوط الاجتماعية ، وفى نفس الوقت تحتاج أن تعبر عن ذاتها فى الحياة الاجتماعية المملوءة بمثل هذه الضغوط ، فتعبر عن نفسها بطرق ملتوية ومعقدة ، وتمثل نوعًا من الاستسلام الذاتى ، تسعى الإرادة المغرورة للرجل المتباهى بنفسه ، باستسلام مذل ، للحصول على المعجبين والمتملقين ، وتعد الإرادة النادمة للعاصى التائب مثلاً على احتقار الذات لنفسها ، وسريعًا ما تصبح لنفس هذا السبب سرورة ، تواضعها ، وتسعى إرادة الناس للحرية ، وتكافح حكم الطغاة أو من نلقبهم بالسادة فى عصرنا ، وأثناء الثورة على هؤلاء الطغاة ، لاتهدف للحصول على حريتها فقط أو أن تستولى على مدينة معينة بقوة السلاح، وإنما تهدف لتحقيق أصعب المهام وأكثرها عذابا ، كأن تتحكم مثلاً فى الروح الشعبى ذلك الروح المعبر عن الثورة . باختصار شديد أن كل ما ترغب فيه الإرادة الإنسانية ،

يحوى من الناحية المنطقية الكثير من التناقضات ، وكل موقف تريده تجد نفسها تأخذ نقيضه فى نفس الوقت ، ولا يقتصر ذلك على المراحل الأولى البسيطة ، وإنما تمتد لأعقد صورها ، ولأرقى مواقفها . وحين يصرح البعض بأن الدوافع المتعارضة ، والأفعال المتناقضة من شيمة النساء فقط ، فإن مثل هذا الحكم يفتقر للدقة والصواب ، فالتعبير المتناقض للإرادة إذا نظر له بوصفه وصفًا طبيعيًا ، لن يكون قاصرًا على النساء أو على الرجال فقط ، وإنما يعد صفة من الصفات الإنسانية العامة . ولئن كان هناك العديد من الناس من أمثال جلادستون [١] يملكون القدرة على التعبير بالكلمات عن تناقض سلوكهم الطبيعي وأفكارهم ، فإنه لايعد تجاوزًا للموضوع إن أضفت بأن الحياة الجادة ذاتها وفى أعلى مستوياتها وأرقاها ، تكون مليئة بالتناقضات الواضحة ، ولقد سبق أن رأينا فى المحاضرة السابقة كيف أن الفلسفة التى ترى أن الحقيقة يتم التعبير عنها بوصفها عملية نشطة ، وليست بوصفها عالما ثابتًا من المبادىء المجردة أو عالمًا من "الأشياء فى ذاتها" التى لا حياة فيها ، يكون من المتوقع أن تعتمد على المنهج أو المنطق المتناقض للإرادة ، حين تعرض لنظريتها فى العالم .

- ٢ -

ونستطيع أن نقترب كثيرًا من معرفة الأساس الصحيحة لهذه الفلسفة المثالية التى سادت فى تلك الفترة ، إذا أدركنا كما سبق أن ضحت ، أن "الأنا" هى مبدأ الفلسفة عند هؤلاء الفلاسفة المثاليين ، وتدور كل نظرية "الوعى الذاتى" المثالية ، حول ملاحظة أن "الذات" فى أساسها "جدلية" وكائن متناقض لاتستطيع أن تدرك طبيعتها إلا بوصفها مركبا من المتناقضات أو كما يقول دائمًا هؤلاء المفكرين من الاتجاهات المتعارضة بصورة تبادلية .

(١) جلادستون ( ١٨٠٩ - ١٨٩٨ ) سياسى بريطانى ومن أهم مؤلفاته ، الدولة وعلاقتها بالكنيسة ١٨٣٨، واشعار هومروس ١٨٥٨ ، وتاريخ السنوات الماضية ١٨٦٠ ( المترجم ) .

كانت هذه الدعوى واضحة جدًا فى الاستنباط الكانطى نفسه ، بالرغم من تجنب كانط الإشارة إليها بصورة مباشرة عملا بإسلوبه فى تعليق الأحكام . لم يستطيع تعريف الذات أو يلزم نفسه بحكم واضح حول مسألة وجودها أو طبيعتها . وإذا كان قد تتبع النتائج المنطقية التى تتولد من الاستنباط ، وعرضها عرضا واضحًا ، لأصبحت الطبيعة المتناقضة للأنا واضحة ، واستطاع إدراكها بنفسه . فاسمحوا لنا أن نستعرض بعض هذه النقائض التى يفرضها الاستنباط الكانطى ، فوفق فلسفة كانط ، لاخبرة بدون الذات، وتتشكل صورة الخبرة من المقولات النشطه التى تطبقها الذات . ومع ذلك لا تستمد الخبرة مادتها من الذات أى أن مادة الخبرة كلها والمادة التى بدونها تظل هذه الصورة التى تطبقها الذات فارغة لا تستمد من الذات ولا ترد إليها ، وإنما تكون مجرد معطى حسى يتم استقباله من قبل الذات بصورة سلبية ، أينما ومتى تصادف وجوده ، علاوة على ذلك الذات التى تمارس حياتها اليومية أى بوصفها مراقبًا للطبيعة ، لا تكون واعية بالطريقة التى يقوم نشاطها فيها بإعطاء الصورة لمادة الخبرة التى تأتى لحظة بلحظة، وإن كانت واعية بكيف يتم تطبيق مقولاتها على الخبرة لبات كتاب "نقد العقل النظرى" كتابا سطحيًا لا قيمة له فالذات لا تكون فى البداية واعية بأفعالها الضرورية التى يصبح بها المبدأ المشكل لكل صور الظواهر الموضوعية والتى تخضع بها هذه الظواهر للقوانين العقلية .

إن الذات تبدو لنا دائمًا ، كما لو كانت تتعرف على معطى حسى خارجى ، فى حين أن هذا المعطى ما هو إلا فعل من أفعالها ، فلا تكون الذات واعية بحياتها ، ومع ذلك نلاحظ أنها تبدو لنا من الناحية النظرية البحته ، أنها العارف الوحيد أو الذات الواعى . ولذا تكون "الذات" عارفًا وفى نفس الوقت جاهلة بنفسها أو تحيا حياة لا واعية . وطالما كانت الخبرة واحدة ، لابد أن تكون هذه الذات واحدة . حقيقة تكون الخبرة الموضوعية لأى انسان آخر متاحة أمامى ، ولكن لا أستطيع ، بل ويستحيل أن أعرف بصورة مباشرة المحتويات التى قد تتكون منها خبرته ، فنحن معشر البشر نشترك من الناحية البنائية فى خبرتنا ، ولكننا بوصفنا ظواهر خارجية نحيا حياة منفصلة ، ولا يمكن أن نصبح وعيًا واحدًا أو تصب حياتنا الشعورية فى حياة واحدة . وأخيرًا وكما قد لاحظنا من قبل

نستمد كل معرفتنا من الخبرة ، وكل معارفنا معارف تجريبية ولكن مفهوم الخبرة الإنسانية ذاته ، ليس مفهومًا تجريبيا أو مستمدًا من الخبرة ، ومع ذلك نؤمن بصورة معينة بأنه مفهوم صحيح .

لقد سبق أن وضحنا ، أن "الأنا" معروف لنا بوصفه العارف الوحيد للخبرة ، وأن كل ما نعرفه من الحس ، يصبح بسبب تطبيق المقولات على وقائع الحس موضوعًا للخبرة ، وظاهرة موجودة فى زمن معين ومكان معين ، وبالتالى إذا حاولنا معرفة "الأنا" ذاتها فإنها تصبح ظاهرة من الظواهر أى ذاتا تجريبيا أو مجرد الذات التى نشير إليها فى حياتنا اليومية ، ولا تكون هذه الذات التجريبية هى الذات الحقة أو العارف الذى يكون وحدة خبرته قبلية وضرورية ، فالمقولات وصورتى الزمان والمكان التى تنطبق على كل عالم الظواهر ، تقوم الذات بتطبيقها ، طالما كنا ننتمى لذات واحد ، ولكننا بوصفنا بشرًا ، وظواهر مختلفة ، وموضوعات ، نكون متفرقين فى صورنا الزمانية والمكانية ، وخاضعين للقوانين الطبيعية التى تحددها وحدة إدراكنا الترنسندنتالية ، تحديدًا مسبقًا، فتقوم الذات ، بوصفها عارفًا ، "بقوْلبة" كل الظواهر ، ولذلك يظهر مثلاً قانون الجاذبية فى حين أن الذات التجريبى ، العضو النفسى الجسمى قد يسقط من النافذة ، كما لو كان فهمه [1] غير مسئولاً عن المقولات حسب وجهة نظر "كانط" ، ولايمثل المصدر الترانستدنتالى للصور ، ولكل قوانين الطبيعة الى قد تخضع لها ظاهرة سقوطه ، كذلك إذا كان الأنا التجريبى ، قد يقع من النافذة المحسوسة ، فإن "ملازم" أى "الذات" العارفة ، الذات الحقه يكون موجودًا ، ولكننا لا نستطيع الحديث عنه بلغة موضوعية، وبوصفة واقعة حقيقية بدون تطبيق المقولات ، ونعلم فى نفس الوقت أن هذه المقولات لا يمكن تطبيقها طالما أنها لا تنطق إلا على الظواهر ، والذات العارفة للظواهر لا يمكن أن يكون واحدة منها ، وأخيرًا من المفترض مسبقًا أن ننظر للأنا بوصفة ذاتا ممكنا أو ترانسندنتاليا ، ولذلك لا نستطيع أن ننسب أى حقيقة نهائية لمفهوم الأنا ، ولا يمكن أن تعبره ، إلا مجرد وحدة ممكنة أو بالقوة ، كذلك من الواضح أن كل هذه المشكلات تشير ببساطة إلى الجانب النظرى للمسألة فى حين أن كل المشكلات المتعلقة " بالأنا العملى " قد تم إغفالها ، ولم يشر الاستنباط الكانطى لها .

(١) المقصود ملكته العقلية أو قدرته على الفهم ( المترجم )

وهكذا يقدم الاستنباط الكانطى عالما جدليا ، مليئا بالتناقضات ، وطبعا ليس هناك أسهل من أن يقرر كل من يستمع لمثل هذه المفارقات والتناقضات بأن الفلاسفة لا يقولون إلا التفاهات ، ثم يمض كل منهم لحال سبيله يحيا حياته العادية ، والحق أن المسألة ليست بهذه البساطة ، فكل من يتخذ مثل هذا الموقف ، يغيب عن باله أنه لا يستطيع أن يناقش مثل هذه المسائل من وجهة نظر الفهم العام ، وخاصة تلك التى تدور حول الذات وعالمها المعرفى ، بدون أن يمر بنفس سلسلة القضايا المتناقضة ، وبالعديد من المفارقات التى قد أبرزها الاستنباط الكانطى للعقل الفلسفى . إن الفرق بين الفهم العام والمذهب الفلسفى يكمن ببساطة فى أن الفيلسوف فى تحليله النهائى ، يزيل التناقضات ، ويقضى على المفارقات التى يتغاضى عنها وعينا اليومى أو يغلفها بعبارات تقليدية لا معنى لها ، فيواجه الفيلسوف المتناقضات ، ويعترف بها ولا يخترعها ، فى حين أن الفهم العام يتظاهر بالتحرر منها ، ولا تعنى حريته إلا مجرد رفض إعمال الفكر فيها . فسلوك الفهم العام يشبه سلوك الرجل الغبى الذى دائمًا ما يتهم النساء بميلهن للتناقضات ، بدون أن يعترف بأن سلوكه العملى هو نفسه ، خاصة فى تعامله مع النساء، يكون مليئًا بالتناقضات ، فى حقيقة الأمر إن مشكلات الاستنباط الكانطى ، هى مشكلاتنا جميعًا ، فنصر جميعًا على أن الخبرة مصدر معرفتنا ومع ذلك نتجاوز خبرتنا الحسية فى كل حكم من احكامنا ، كأن نحكم مثلاً بأن الآخرين موجودون ولهم خبراتهم الخاصة ، ونعتبر جميعًا أنفسنا وأفكارنا ، نتاج كيان عضوى وعمليات عضوية طبيعية معينة ، ومع ذلك نؤكد على أن العالم الخارجى يكون خاضعًا ، بمعنى من المعانى لقوانين عقولنا ، ولذلك كلما زادت أفكارنا الباطنية وضوحًا ، كلما زاد إدركنا للعالم الخارجى ، ووثقنا فى صحة وجود الأشياء الخارجية وباختصار شديد ، نصر دائمًا على أن العالم مستقل عن أفكارنا . ومع ذلك دائمًا ما نتعامل ، حين نريد المعرفة ، مع ما قد نختاره بوعينا ، أو ما نراه مثاليا من وجهة نظرنا ، نقول صراحة للآخرين " إن الواقع هو كذا وكذا بصرف النظر عن أفكارك ، أو ما تعتقد فيه " ، ونرى أن ذلك أدق التعاريف التى يمكن أن نصف بها الواقع ، ولكن حين نتحدث لأنفسنا عادة ما نقول "طالما إننى لا أستطيع معرفة أكثر من ذلك ، فلابد أن يكون الأمر هكذا " ، ودائمًا ما يبدو لنا ذلك تعبيرًا صادقًا عن علاقاتنا بالواقع ، ومع ذلك ننفر من الفلاسفة بسبب توضيحهم للجدل والتناقضات ، ونقول لهم لماذا تناقضون أنفسكم ؟ ، ونتعامل معهم كما يتعامل الأغبياء

من النـاس مع صراحة المرأة وعـدم تحـفـظـها فى كلامها ، وفى حـقـيـقـة الأمر دائمًا ما نحرص على عدم التصريح للفلاسفة أو للنساء بحقيقة معتقداتنا ، ودائمًا ما نخفى عنهم حقيقة مشاعرنا ، والواقع أن هناك طريقتين فستطيع أن تجنب بهما كل العقائد الجدلية ، الأولى سهلة وبسيطة كأن لا نفكر على الإطلاق ، والأخرى مختصرة كأن لا تعترف بأفكارك . ويرفض الفلاسفة كلتا الطريقتين وحاولوا الاعتراف بتناقضاتهم ، والحياة من خلالها وتجاوزها والبحث عن حقيقتها .

ومن الواضح أنك لن توافق على الإطلاق على أن الحقيقة تكمن فى مجموعة من التناقضات كتلك التى تم الإشارة إليها ، وسريعًا ما تؤكد بأن مثل هذه التناقضات يجب أن يتم القضاء عليها أو التوفيق بينها أو توحيدها فى وحدة واحدة . والحقيقة نستطيع القول أن مجرد وعيك بمثل هذا المطلب ، يمثل أحد الخصائص التى قد أكد عليها كل المدافعين عن المنهج الجدلى ، فالقول إن الحقيقة جدلية فى جوهرها ، لايعنى فى فلسفتهم الحكم بأن الحقيقة مجرد كتلة أو مجموعة من التناقضات أو الصراعات النهائية التى لا أمل فى حلها ، إنهم يهتمون مثل كل فرد منا ، بحل هذه التناقضات أو التوفيق بينها أو توحيدها ، وكل ما يعنوه من القول إن الحقيقة متناقضة فى جوهرها أو جدلية ، يعنى أن هذه التناقضات أمثال تلك التناقضات السابقة بالنسبة لطبيعة "الأنا" ، ليست مجرد أحكام خاطئة أو أخطاء تعود إلى نقص فى قدرة الفيلسوف أو عدم تركيزه إنتباهه أو لمجموعة من العروض المتسرعة التى قد يفترضها أحد الدارسين غير المؤهلين ، وبالتالى يجب القضاء عليها قبل أن نصل إلى الحقيقة أو نستطيع رؤيتها . فإذا كانت الحقيقة تتضمن مثلاً أو تشمل أو تحدد عملية "الوعى الذاتى" ، فإن الآراء المتعارضة حول "الذات" سوف تعبرعن لحظات حقيقة ومراحل جوهرية ، وملامح أساسية لهذه العملية أى ملامح القسمة الذاتية والانقسام الذى بدونه لا تكون الذات موجودة أو كما هى عليه ، لأنك لانستطيع أن تصل إلى الحقيقة النهائية إلا إذا جمعت هذه المتناقضات أولا ، وحاولت ضمها فى وحدة أعلى ، تضمهم جميعهم أى أن تبين لماذا يجب أن تمر "الأنا" بهذه المراحل الجدلية . وسوف نتناول فيما بعد ، كيف تحدث عملية التوفيق أو التوحيد لدى هؤلاء المثاليين . إن الخاصية الأساسية والهامة للمنهج الجدلى والتى نود التأكد عليها هنا ، تتمثل فى الدعوى بأنك لا تستطيع معرفة حقيقة الأنا بدون أن تأخذ فى

الاعتبار هذه العمليات المتناقضة بصورة متبادلة أى لا يستطيع المرء أن يقول " بإننى قد توصلت إلى معرفة حقيقة "الأنا" بطريقة تجنبت فيها كل التناقضات التى وقع فيها الفلاسفة من قبل " ( مثل نقائض كانط مثلا ) لأن هذه النقائض مجرد أفكار خاطئة ، فإذا كانت "الانا" عملية ، وكانت هذه "العملية تشبه" الإرادة الإنسانية أى عملية تعبر عن نفسها فى مجموعة من وجهات النظر المتعارضة ، بصورة تبادلية فرضًا ، ولا يمكن أن توجد إلا فى مركب معين يضم هذه التناقضات وأعلى منها جميعًا ، فإن هذه النقائض لا يمكن نسبتها لأخطاء الفلاسفة وإنما لطبيعة حياة النفس ذاتها ، حقيقة إذا فسرت وجود "الذات" بمجموعة من القضايا المتناقضة ، فإن تفسيرك يظل بلا شك تفسيرًا ناقصًا ولا يمكن أن تطمئن لهذا التفسير أو تتوقف عنده لأنك لم تعرف الحقيقة كلها . وطبقًا لوجهة نظر هؤلاء المثاليين ، لا يمكنك الهروب من هذا التفسير الناقص أو تجنبه أو سحبه مثلما يسحب عضو البرلمان ، طلب الاستجواب الذى يكون قد سبق له تقديمه لرئيس الجلسة ، ويكتفى بالقول " لقد تنازلت عن طلب الاستجواب " . ففى حقيقة الأمر لم يستطع هذا العضو البرلمانى المرتبك أن يهرب من موقفه الحقيقى من الموضوع الذى قد قدم هذا الاستجواب بشأنه ، بالرغم من هذا الانسحاب الشكلى أو الصورى ، فإن أردت الوصول إلى الحقيقة ، ستبرهن النقائض على أنها لحظات ضرورية فى صلب الحقيقة الكلية ، وكما كان حق العضو البرلمانى المتردد فى تقديم طلب الإحاطة وحقه أيضًا فى سحب هذا الاستجواب ، يمثلان الموقف الحقيقى لهذا العضو ، فإن معرفة النقائض والنظر لها نظرة جدية ، ثم محاولة الارتفاع فوقها ، تعد مسألة فى غاية الأهمية بالنسبة للفرد لأنها تعد مراحل ضرورية لتعبيره عن ذاته .

- ٣ -

لقد تحدثت حتى الآن عن المثاليين دون تمييز أو تفرقه بينهم . أما من حيث التسلسل التاريخى تختلف علاقاتهم بالمنهج الجدلى ، كان "فشته" فى عرضه الأول لكتابه " نظرية العلم " ، أول من عرف هذا المنهج بوصفه "المنهج الكلى للفلسفة" وفعل ذلك بإشارة واضحة ، بأن الذات عنده ، هى مبدأ الفلسفة ، وتظهر مشكلة الذات بسبب

حقيقة أن ما أعرفه أو ما قد اعترف به وما ألاحظه لا أستطيع أن أدرك معناه الحقيقى أو معنى خبرتى أو أحكامى أو أفكارى إلا بالإيمان بأن كل هذه الأمور توجد فى النفس ولأجلها ، ويمكن القول بإن هذا الأنا الفلسفى يظهر على أنه ليس مجرد أنا الفرد الإنسانى العادى منذ بداية فلسفة فشته ، فالفرد العادى فى الحياة اليومية يعتبر أحد الكائنات التى تدرسها الفلسفة ، وليس مبدأها على الإطلاق ويتجول "الأنا" ، الذى يظهر فى البداية على أنه مبدأ الفلسفة بالعملية الفلسفية إلى الذات الحقة ، أى الذات المتجسدة تجسدًا صحيحًا ، والعملية الفلسفية التى تحقق ذلك عملية فكرية فى كل مراحلها . ففى أى مرحلة البحث ، يجب أن يضيف المرء قائلاً ، إن " الأنا يؤكد هذا " بمعنى آخر " إن هذا يعتبر صحيحًا ، طالما أننى أضعه " ، ولذا واقعة " أضع هذا " تكون أسبق منطقيًا من واقعة " هذا موجود " . ولعلنا نلاحظ أن المشكلة الأساسية فى الفلسفة ، بل فى كل مشكلات الحياة والعلم ، تتلخص فى القانون المتمثل فى أننى أضع معطيات الحس والطبيعة والحياة بصورة تجلعنى أراها موجودة بذاتها ، أى أننى قد اكتشفت وجودها ، وليست من وضعها، تلك أذن طبيعتى الحقيقية ، أن أتعرّف على أشياء قد سبق أن وضعتها، بوصفها غريبة عنى ، وليست من وضعى ، وكشىء آخر معطى لذاتى من الخارج وليس فعلاً من أفعالها أو من وضعها . لم يحاول " فشته " ، أن يثبت هذه الحقيقة الخاصة بالذات على أساس الخبرة فقط وإنما على أساس ملاحظة ، أن كل التصنيفات المنطقية تقوم على الاعتراف بأشياء لا تنتمى إلى ذاتى ، ولذلك تتمثل المفارقة الفلسفية فى أن من وجهة النظر الفلسفية والعقلية ، لا أستطيع أن أعرف شيئا لا تضعه الذات ، أى تحدده وتعرفه ، بوصفه موضوعها . ومن ناحية أخرى تتمثل الطريقة التى أتعامل بها فى حياتى الواقعية مع العالم فى النظر له بوصفه موضوعًا آخر غير ذاتى ، ولذلك " أضع عالمى " الذى اعتقد إنه ليس فعلاً من أفعالى . فالقضية الأولى فى فلسفة " فشته " ، يضع الأنا فقط ، وهنا يضع ما يمكن الاعتراف به ، بوصفه معروفًا أو قابلاً للمعرفة بالذات. والدعوة النقضية المساوية لهذه الدعوى هى : " الأنا يضع اللا أنا " أى يعرف موضوعه بأنه ليس موضوعه ، ويوصفه آخرًا ، تتعارض طبيعته معه ، وتحتاج الدعوى ونقيضها أن تتوحدا فى مركب واحد أى مبدأ واحد لكلا هذين الوجهين " للوعى الذاتى " .

لن أحاول أن أبين كيف طور "فشته" هذا المركب ، فقد ظهر فى النهاية ، أن هذه الدعوة التى قال بها "فشته" ، بدت هى نفسها جدلية مرة أخرى ، وأدت إلى وجود دعوى

مضادة ، وبالتالى إمكانية وجود مركب جديد بينهما ، ومع ذلك لا يمكن القول بإننا قدمنا كل التفاصيل التى قامت عليها الدعوى الأولى "لفشته" ، فالمقام لا يسمح بعرض تفصيلى لها . وكل ما هنا لك أننى حاولت أن أكون منصفًا مع الرجل الذى قدم أول صورة لمنهج الجدل الحديث ، وحرصت على ألا أهمل الحديث عنه فى هذا العرض التاريخى للمنهج وتطوره ، ولذلك لا نستطيع أن نقوم حكما منصفًا وعادلاً على فلسفة " فشته " ، وسوف ننتقل إلى نماذج آخر من المنهج الجدلى ، ظهر فى فلسفة " شلنج " ومذهبه عن "المثالية المتعالية " ، ويعد أكثر تطورًا من نموذج "فشته" .

ولما كنا فى هذا العرض ، لا نعرض لتاريخ المثالية وإنما لنماذج منها ، فليس هناك ما يمنع من تجاهل العديد من الأسئلة التى تثار عند تناول هذا الموضوع فى كتب تاريخ الفلسفة والتى عادة ما تجيب عليها المراجع حينى تتناول تلك الحقبة الزمنية التى ندرسها ، فكيف كانت علاقة " شلنج " فى شبابه " بفشته " ، وكيف كانت مثالية "شلنج" تتجه من البداية للتناقض مع مثالية "فشته" ، كل هذه الأمور تناولتها كتب ومراجع كثيرة ، ولن أتوقف عند مثل هذه الأسئلة فى هذا المقام .

يكفى أن نتذكر الآن ، التناقض الرئيسى بين فشته و" شلنج " ، كان "فشته" مثاليًا أخلاقيًا كان يعتقد أن المشكلة الرئيسية التى تناولها الاستنباط الكانطى للمقولات ، هى كيف تحدد الذات الحقة ، وليس "الذات" الفردى الإنسانى ، وبصورة شعورية أو لا شعورية صورة ومادة خبرتها الخاصة كلها ، وتعبر عن نفسها فى حياة الإنسان الفرد ، وتجسد معناها فى كل عالم الفعل الإنسانى ، كان المدخل الوحيد لحل المشكلة كلها ، حسب تصور "فشته" يتمثل فى المفهوم الأخلاقى للأنا ، فهذا الأنا يحيا حياة أفعال ، ولا يحقق فى هذه الحياة إلا تعبيره الذاتى والخاص عن نفسه ، وتلك غايته الوحيدة ، ومبدأه الأوحد والذى يعد فى نفس الوقت مبدأ كل الحقائق .

ولقد سبق أن رأينا ، أن "العقل" يكون جدليًا بطبيعته ، إذ يعنى تحقيق المرء لذاته فى عالم دائما ما يراه غريبًا عنه ، فيضع الهدف الإيجابى خصمه ، ولنفس هذا السبب ، يرى وصفه لهذا الخصم على أنه "فعل" قد فرض عليه من قوة غريبة عنه ، ولذلك دائمًا ما يرى عالمه على أنه عالم مملوء بالنقائض غير القابلة للفهم والتى قد تجعل "الفعل" ممكنا ولايمكن فهمها فهمًا نظريًا كاملاً ، فمشكلة العالم لا يمكن حلها حلاً نظريًا بحتا ، وإنما حلا أخلاقيا عمليا ، فإذا ما نظرت للعالم على أنه العالم الذى أنجزته أو النتيجة

النهائية لأفعالي ، فلن أجد أمامى شيئـًا أفعله ، فكل شيء كامـل ولا حـاجة لأفعال . ولما كنت فاعلاً بطبيعتى ، فإن اكتمال كل أفعالى وانتهائها ، يعنى اختفائى واختفاء عالمى. لذلك رؤية العالم بوصفه عالمي ، هو ببساطة الهدف الذى لا يمكن تحقيقه لعملية لامتناهية ، حقيقة أن الفلسفة النظرية تستطيع تحديد المقولات ، والصور الخاصة بتلك العملية اللامتناهية ، ولكنها لا تستطيع إطلاقا تحديد معناها الحقيقى أى المعنى الذى يظهر فيه العالم بوصفه مادة واجبى وقد باتت واضحة أمام خبرتى إن القيود والتحديدات ، والذاتية الفردية ، والحياة الاجتماعية ، والحرية ، كل هذه مجرد حوادث عرضية فى العملية التى لا تنتهى ، وتظهر الخبرة دائمًا مستقلة عنا وموجودة بالخارج ، وذلك حتى يتحول واجبنا لأفعال يتم بها التحكم فى الخبرة ، هذا باختصار النتيجة العامة لفلسفة فشته .

كان " شلنج " على العكس من ذلك ، فلم يكن فيلسوفا أخلاقيًا فى المقام الأول كان مهتمًا بالبناء النظرى ، وكان صاحب عبقرية فذه فى التخيلات البنائية ، وفى نفس الوقت يؤمن بالملاحظة ، أو كان ملاحظًا دقيقًا ، شارك فى الثورة التى سادت عصره ، والنزعة الفردية ، والاهتمام بالثقة فى الذات ، وبصورة عامة فى العاطفة الرومانسية ، ولكنه كان مولعا فى نفس الوقت بالطبيعة ، والفن ، ويهوى معرفة تفاصيل الخبرة ، ويميل إلى الحدوس والأمور البديهية . كان رغم عبقريته ومهارته البنائية الرائعة لا يميل للعبارات اللغوية الواضحة أو المنمقة ، وكعادة الشباب ، يميل إلى سرعة الانجاز والتسرع الذى يؤدى إلى الإقلال من قيمة العمل . لقد سبق أن قلت ، أنه يهوى الملاحظة ويعشق التفاصيل ، ولكنه لم يكن ملاحظًا متمرسًا أو محترفا ، فكانت التفاصيل التى تخطى باهتمامه سريعًا ما تدفعه إلى البحث عن التشابهات والتعميمات ، فكان أقرب إلى العباقرة وأصحاب الرؤيا ، يهتم بالنظرة العامة ولا يميل إلى التفصيلات والتقسيمات .يعتبر كتابة " المذهب المثالى الترانسندنتالى " أفضل كتبه تبويبا وتنسيقًا واكتمالا ، إذ كان فيه متأثرًا بأستاذه " فشته " ، ويسعى فيه لإكمال مذهب " فشته " الأخلاقى الذى يرى العالم من وجه نظر أخلاقية بحته ، بالاعتراف بجوانب أخرى للوجود ، يعتمد فيها على رؤية عالم الطبيعة ، ورؤية الفنان المحب للفن ، ولما كان المقام لا يسمح لنا بتقديم عرض منصف وشامل لفلسفة " شلنج " ، سأكتفى بعرض هذه الكتاب فقط ، باعتباره نموذجًا لمناهجه الفلسفية .

حين نشر "شلنج" كتابه " المذهب المثالى الترانسندنتالى " فى عام ١٧٩٧ ، كان يرى أن الفلسفة ، تنقسم إلى قسمين متعارضين منذ الأزل ، ولذا يرتبطان ببعضهما إلى الأبد .

فالجدل الذى ينتج من استنباط المقولات ، ليس جدل "الذات" فقط ، وإنما جدل يتوازى تمامًا معها ، هو جدل "اللاذات" أو كما يسميه دائمًا "الطبيعة" فعالم استنباط المقولات ، ينظر للعالم من جهة بوصفه موضوعًا أى بوصفه معروفًا ، ومن جهة أخرى بوصفه ذاتا ، أى عارفًا ، فإذا نظرت لأى خبرة كانت ، وقمت بتجريدها كما يقوم "شلنج" بصورة متعمدة وحيادية إلى حد ما من "الذات" التى تعرف هذه الخبرة ، ومن مشكلة كيف حصلت عليها الذات بمقولاتها ، فإنك تجد أمامك العالم المسمى "بالطبيعة" ، ولاتعتبر هذه الطبيعة شيئا فى ذاته ، لأن الفيلسوف يعلم طوال الوقت ، إنها موضوع ، والموضوع يتطلب الأنا ، ولذا يكون معروفا لفرد ما ، ويطلب " شلنج " منك أن تتخذ موقف السذاجة مؤقتًا ، أثناء ملاحظتك للطبيعة الخارجية وتنظر للطبيعة كما لو كانت شيئًا موجودًا هناك ، لا تنظر "للذات" ، بل إلى الموضوع وإلى مجموع الظواهر ، ويرى "شلنج " أنك فى مثل هذه الحالة ، سريعًا ما تلاحظ ، أن الطبيعة نفسها أى هذه الظواهر العديدة المنتشرة فى الزمان والمكان ، ليست مجرد جوهر أو مجموعة من الجواهر والمواد ، وإنما عبارة عن عملية ونسق من العمليات ، وتستطيع بملاحظة الطبيعة وبالحدوس الحسية ، أن ترى الجدل الموضوعى لهذه العمليات الكائنة فيها ويؤكد " شلنج " على أن كل شىء فى الطبيعة ، يسعى لنقيضه ويتجاوز عزلته ويتعالى عليه ، من خلال علاقاته الخاصة بهذا النقيض ، ولن نتوقف لمعرفة كيف تحدث هذه العملية أو أربك أفكارك بفلسفة " شلنج " الطبيعية ، وإنما يكفى القول ، بأن " شلنج " قد لاحظ ثلاث جوانب رئيسية فى الطبيعة هى :

١ – وجود نوع من النسبية الكاملة ، يعتمد فيها كل شىء على علاقة التناقض مع شىء آخر غيره ، فكل شىء طبيعى عبارة عن وحدة ، أو كما يقول " شلنج " ، دائمًا عبارة عن كثرة من الاتجاهات المتعارضة بصورة تبادلية والتى تتوحد دائمًا ، بسبب هذا التناقض القائم بينهم . فقوى الجذب والتنافر الكائنة فى الطبيعة ، والجزئيات الكثيرة

المكونة للمغنطيس ، والقوى السالبة والموجبة فى الكهرباء ، وكل المعلومات الخاصة بالمفاهيم العامة فى مادة الكمياء التى استطاع " شلنج " جمعها من الأبحاث المنتشرة فى عصره ، كل هذه الأمثلة جمعها " شلنج " ، وكوّن منها مفهومة العام عن البناء المتناقض للطبيعة ، فالطبيعة بناء من مجموعة من النقائض . ولا أود أن أقوم بعملية نقد أو إجراء نوع من التقويم لوجهة نظره أو للآراء التى قد توصل إليها ، فهناك نسبية كاملة فى الظواهر الطبيعية ، واعتمد عليها " شلنج " فى بناء نظريته ، ولذلك استطاع الخروج بالنتيجة القائلة إن كل شيء فى الطبيعة الموضوعية ، يكون له نفس الصورة الأساسية التى قد يظهر فيها فى حياة الذات الواعية ، ولذلك إذا نظرنا للطبيعة بوصفها موضوعًا ، تظهر على أنها مجتمع "لا شعورى" أو "لا وعى" متجمع أو إن جاز القول ، "نفوس نائمة" فبناء الطبيعة كلها له نفس بناء حياة الذات .

٢ - ظهور الطبيعة لنا بوصفها سلسلة من المستويات ، أو كما يسميها " شلنج " ، الإمكانات أو القوى ، وتتكرر فى كل مستوى من المستويات الصور العامة للمستويات الأدنى منه ، ولكنها تكون أكثر تنظيمًا ونضجًا أو إكتمالا ، وتعتبر المقارنة بين الطبيعة العضوية وغير العضوية ، بالنسبة "لشلنج" ، ومثالاً على هذا التناقض بين المستويات ، ولا أود هنا إلقاء مزيد من الضوء ، على كيف توصل " شلنج " لهذا الرأى .

٣ - انتشار صفة عامة تحكم كل أجزاء الطبيعة وهى عبارة عن "ميل" تجاه تطور الذاتية أو العقل ، ويشبه تطور وعينا الذاتى ، إذا شئنا أن ننظر له من خلال علاقاته المادية النفسية .

فيظهر الوعى الذاتى فى العالم الطبيعى ، كنتيجة للظروف الظاهرية المحسوسة ، وبوصفة نتاجًا للطبيعة إن الوعى يظهر لكل ملاحظة للطبيعة ( للعالم الموضوعى ) ، كما لو كان تطورًا منها أو نتاجًا لها ، و" شلنج " الذى كان مولعا بالاعتبارات المادية النفسية والذى كان يؤمن "بالتطور" ، مثله مثل فلاسفته فيما بعد ، يرى إن القول أن الوعى نتاج الطبيعة ، يعد قولاً صحيحًا وله مبرراته المنطقية ، فإن بدأت بموضوع معين أو من الموضوع عمومًا ، تجده يطور نفسه إلى "ذات" ، وإذا كنت مثاليا وتدرك تمامًا ، أن وجود موضوع بدون "ذات" شيء مستحيل ، وتعرف حين تلاحظ العملية الطبيعية أن الطبيعة تعد ظواهر للذات العارف ، فإنك تستطيع أن تقرر دون تردد ، أن حين تتجرد بصورة متعمدة بوصفك " ذاتا " من موقف العارف ، وتنظر للموضوع كما يظهر بالفعل ،

فإنك من المحتم أن تلاحظ أن الحياة النفسية نتاج عملية طبيعية . حقيقة أن هذا القول يجعل "المادية" مذهبًا صحيحًا نسبيًا ، والاعتراف بها أمرًا لا مناص منه أمام الفيلسوف . فالعقل بالفعل ، إذا نظر له مثل هذه النظرة ، يعد نتاج الطبيعة ، إلا أن " شلنج " كان واثقًا من قدرته على التوفيق بين هذه النظرة والمثالية ، التى تعد الخصم اللدود للمذهب المادى .

فما هى النتيجة التى ترتبت على هذا التجريد المتعمد الذى أدى إلى ظهور فلسفة للطبيعة ؟ الإجابة هى أن الطبيعة ، إذا نظر لها مثل هذه النظرة ، سوف تبدو نوعًا من الرمز الخارجى " للذات " أو مجرد صورة ظاهرية لها ، فالطبيعة هى " الذات " بوصفها موضوعا لا وعيا ذاتيًا ، " الذات " اللاواعى المستتر الذى يسعى دائما لتحرير نفسه ويصبح واعيًا . فالطبيعة هى العملية التى يظهر من خلالها جدل حياة " الذات " الخاصة متجليا فى الخارج ، يظهر أولا فى الآلية الميتة ولكن مع وجود وحدة بين القوى المتعارضة بصورة تبادلية ، ثم يظهر كميل عام أو اتجاه عام يربط الظواهر الطبيعية المتناقضة مع بعضها البعض ، ثم يأخذ صورًا أرقى ، فيظهر فى حياة النبات والحيوان ويكتمل ومع استمرار الترقى فى العملية الطبيعية التى يصبح بها الفرد الإنسانى "وعيًا "، تلك هى الخطوط العامة لفلسفة طبيعية تؤدى إلى التوحيد بين " الذات " ، والعملية الطبيعية التى من المفترض وجودها بصورة مسبقة .

والآن إسمحوا لنا أن ننتقل من هذا التأويل أو التفسير العميق والخيالى لحد ما للطبيعة ، بوصفها الطيف الخارجى " لذات لا واعٍ " إلى عمل أقل تعسفًا ولكنه لا يخلو من صعوبة ، لأنه يتعلق ببناء " المذهب المثالى الترانسندنتالى " ذاته .

- ٥ -

إذا كانت الطبيعة الصورة اللاواعية للمبدأ الذى يصبح وعيًا فى " الذات " ، وإذا كانت " الذات " الواعية حين ننظر للعالم مثل هذه النظرة ، تظهر كما لو كانت تطورًا من الطبيعة فكيف يظهر الموقف كله أمامنا ، إذا جردنا أنفسنا من كل المعطيات الآتية من الخارج ، وركزنا جل إنتباهنا إلى " الذات " " العارف " بوصفه الحامل لكل الحقائق ولكل المعارف ؟ الواقع أن أتخاذ هذا الموقف ولو بصورة مؤقتة وبعد استيعاب درس الاستنباط

الكانطى والحركة المثالية ، يعد من الناحية الفلسفية موقفًا لا مفرمنه أو مسألة حتمية إن ما يود " شلنج " توضيحه ، أن ، مثلما أدت النظرة الموضوعية لرؤية الطبيعة ، بوصفها عملية جدلية لا شعورية أو لا واعية ينتج عنها أو يبرز منها ، ومن خلال عملية مادية نفسية ، الوعى" باللذات " ، كذلك تبين لنا هذه النظرة الذاتية لنفس العالم ، أن "الطبيعة" تبنيها " الذات " بالضرورة حتى وإن كانت تبنيها بصور لا شعورية ، فالنظرة للطبيعة بوصفها بناء الأنا ، تعد الأساس الذى تؤسس عليه كل أنشطة الوعى الذاتى تقول فلسفة الطبيعة ، إذا كانت الطبيعة موجودة فيجب أن تتطور منها " الذات " لأنها صورة لا واعية من " الذات " ، تكافح فى مستويات عديدة ومتنوعة لتعقيل حياتها ، والانتقال بها إلى صور الوعى الذاتى . وتقول الفلسفة المثالية الترانسندنتالية إن أى خبرة بنظام طبيعى خارجى ، يتم بناءها من قبل " الذات " بطريقة لا شعورية ، حتى وإن كانت أساسًا لتحقيق هذه " الذات " لوعيها الذاتى الخاص ، ويتم استنتاج مقولات هذه الخبرة ، الواحدة تلو الأخرى ، كلما تطور النظام ، ويتم عرضها بوصفها صورًا ضرورية لحصول " الذات " على تعبيرها من الوعى الذاتى .

ولتحقيق المهمة الملقاه على عاتق المثالية الترانسندنتالية ، يجب أن نضع مفهومًا دقيقًا "للأنا" ، ولكى نحقق ذلك ، لابد أن نتجرد من الذات التجريبى للوعى العادى ، لما سبق أن لاحظنا ، وكما أكد " شلنج " بصورة واضحة على هذا الأمر ، فالشخص الإنسانى الذى اسمية ذاتى أو "أنا" قد يكون ظاهرة من الظواهر أو مركبًا معينا من الظواهر ، ولكن " الذات " بصفة عامة هو العارف للظواهر ، فإن أردت إدراك مفهوم هذا "العارف" أو هذا " الذات " لابد أن اكون قادرًا على إجراء عملية فكرية ، يصبح فيها ، كما يصر "شلنج " ، الأنا موضوعا لنفسه ، ويعرض " شلنج " بالتفصيل فى مقدمة المثالية الترانسندنتالية " للشروط التى يجب توافرها لكى تتم مثل هذه العملية الفكرية ، ولن نتناول فى هذا المقام هذه الشروط أو نتعرض لمناقشتها ، ولكن من المؤكد أن الموقف الذى يتخذه الشخص لكى يعرف العارف ، يعد موقفًا جدليًا أو عملية جدلية واضحة ، لأن أيا كان الموضوع الذى ينظر إليه الشخص ، سواء كان شيئًا ماديًا فى الطبيعة الخارجية أو حالة عقلية داخلية ، فإن هذا الموضوع لا يمكن أن يكون بأى حال من الأحوال هو "الذات " العارف ، وإنما قد يكون فى علاقة به أو يوجد من أجله ، لذلك من المؤكد دائمًا ، أن " الذات " لا يمكن أن تكون موضوعًا مثل أى موضوع آخر معروف لأنها "العارف" دائما

لكل الموضوعات ، ومع ذلك فى حالة معرفة " الذات " لنفسها ، لا تكون موضوعًا إلا لذاتها أى بوصفها "ذاتا" ، ولا تكون "معروفة" إلا إذا كانت "عارفا" أيضًا ، ولا يمكن أن تصبح واقعة لفرد معين ، إلا إذا كانت متطابقة مع هذا الفرد الذى تمثل واقعة له ، لذلك أكد "شلنج " على فكرة أن " الذات " لا يمكن أن تكون فى حقيقتها منفصلة عن "فعل الوعى الذاتى" إذ يكمن وجودها فى هذه الفعل ، ووجودها هو نفس وعيها بنفسها ، وليست جوهرًا مستقلاً ، توجد بذاتها سواء كانت معروفة أو غير معروفة ، لأنها لا وجود لها إلا إذا كانت معروفة أى معروفة لذاتها ، "فالأنا ليست شيئًا مختلفًا عن فكرها الخاص"، إذ يرى " شلنج " ، " إن فكر " الذات " ووجودها شيء واحد " ، " و" الذات " وفكرها شيء واحد " ، ولا تكون الأنا " شيئًا أو موضوعًا مستقلا" " أى لا تكون موضوعًا إلا إذا جعلت نفسها موضوعًا لذاتها " ، لذلك يجب رفض أى وجود موضوعى " للذات " ، فليس لها وجود "موضوعى" خارجى ، ولا توجد إلا لذاتها .

إن الانطباع الأولى الذى يشعر به المرء تجاه ذلك التفسير لوجود الأنا ، يتمثل فى الشعور بأن فلسفة " شلنج " عن الوعى الذاتى ، فلسفة مختصرة واضحة التعبير ، ولنفس هذا السبب ، لا تقدم حلاً مقنعًا أو يمكن الثقة فيه ، فمن الواضح أن بعض الكلمات القليلة المتكررة والتى لا تعبر إلا عن معنى واحد ، سوف تكفى لتفسير أى كائن ، لا يصنع إلا نفسه ، ولا يعرف إلا نفسه ، ومثل هذا التفسير ، وهذا العرض الممل لحياة هذا الكائن ، الذى لا يعرف عن نفسه إلا إنه العارف فقط ، لن يقدم جديدًا . والواقع أن مثل هذه البساطة المتناقضة ، إن جاز التعبير ، قد سبق لنا أن لمسناها ، لدى بعض الفلاسفة الهندوس ( الذى نعرف عنهم الكثير الآن ، والذين لم يكن " شلنج " يعرف عنهم شيئا ، حين كتب هذا الكتاب ) ، فلقد عرف فلاسفة " اليوبنشاد " الهندوس " الذات " ، بتجريدها من كل صور الوجود الموضوعى ومن كل أشكاله ، لذلك كان مفهوم " الذات الحقة " ، الذى قد حصلوا عليه عبارة عن فراغ خالص ليس به أى محتويات ، فقد كانت " الذات " عندهم شيئًا ساميًا ولكن هذا السمو لا مثيل له ، كذلك نشعر بهذا المعنى ، حين نرى مفهوم " شلنج " عن " الذات " . ونشعر بأنه يسير فى اتجاه هذا الفراغ الخالص ، فتقول " الذات " " أنا هى أنا " ، وليس هناك أى تفسر آخر .

ولا تختلف الغاية التى دفعت " شلنج " لتعريف النفس ، عن تلك التى جاءت "بالاستنباط الكانطى" فالغاية واحدة ، فعالم الموضوعات الموجود هناك لا يوجد فيه

إلاما أجده أنا فيه ، ويتم التعبير عن طبيعتى بوصفى "عارفا" فى كل هذا العالم الواسع الذى أعرفه ، تلك هى الدعوة التى دارت حولها أبحاث كل هؤلاء الفلاسفة ، ولذا حينما شرع " شلنج " فى تعريف النفس ، كان يبحث عن ما يسميه هو نفسه مبدأ المعرفة أو العلم أراد أن يبين أن هذا المفهوم الفارغ أو التصور الفارغ لكائن من طبيعته أن يوجد بوصفه عارفا لذاته ، مفهوم مثمر ومفيد وعلى قدر كبير من الثراء . فمن المؤكد أن فعل معرفة " الذات " لنفسها ، لا يحدد لنا كما قد لاحظنا إلا نفسها لأنك إذا حاولت أن تجعل " الذات " موضوعًا أو تتصورها بوصفها عبارة عن محتوى لموضوعات فإن هذا المحتوى حسب الغرض ، لا يكون هو " الذات " ، وبالتالى لا يكون معبرًا عن المحتوى الغامض لفعل المعرفة الذاتى ، فطالما كانت " الذات " من المفترض معرفتها لمثل هذه المحتويات الخارجية فإنها لا تكون عالمه بذاتها أو على معرفة بها . من ناحصية أخرى ، إذا ما أفرغت " الذات " من كل المحتويات الأخرى أى جردتها من الوقائع المادية الخارجية المعروفة ومن المشاعر الداخلية الكامنة فى سريرتها ، ومن الحوادث العرضية التى تمر بها ، ومن كل القوانين المحددة لطبيعتها العقلية ، فهل يبقى من " الذات " شىء ؟ ومع ذلك يحاول " شلنج " أن هذا التصور الذى يبدو فارغًا " للذات " ، يعد مصدرًا كافيًا لكل نسق الحقيقة .

بدأ " شلنج " يطور هذه الخاصية المفارقة للمنهج الجدلى كما يلى : يجب أن يفرق المرء بين جانبين للمعرفة ، تقوم طبيعة النفس حسب التعريف الذى وصفناه بالتوحيد بينهما بطريقة ما . فإن كنت أنا هو أنا ، وكما أعتقد أن أكون ، فبوصفى عارفًا لذاتى أكون فى الحقيقة ذاتا وموضوعًا ، العارف والمعروف ، مجتمعان فى وحدة واحدة غير قابلة للقسمة إلا إن هذين الجانبين لتلك الوحدة ، غير متجانسين ، ومرتبطان حسب التعريف ، ببعضهما البعض ، ولا ينفصلان و" الذات " بوصفها عارفا ، تشكل حسب الفرض ، الجانب الحقيقى والعميق لتلك الوحدة بين " الذات " والموضوع ، أى الجانب الأعمق والأصدق فى الموقف كله ، لأن صفة " الذات " بوصفها عارفا هى الصفة الأولى والأساسية ، ولعلكم تذكرون أن المثالية كلها تقوم على الدعوى القائلة ، أن لا وجود لموضوع ، إلا بوجود العارف الذى يوجد بالنسبة إليه أو بوصفة واقعة معروفة ، " الذات " إذن هى "العارف" وأطلق " شلنج " على هذا الجانب الذاتى من "الأنا" ، إسم " الجانب المثالى " أى جانبها العارف أما رؤية هذا الجانب من " الذات " وحدة وبصورة مجردة تصبح " الذات " كما سبق أن رأينا لامحدودة وفارغة وبدون صورة أو شكل أو محتويات

أى تصبح عارفًا ، ولكنه لايعرف شيئًا ، من جانب آخر وحسب التعريف ، لابد أن تكون "الذات" عارفة بذاتها أى بوصفها معروفًا أى لابد أن تكون " الذات " حسب الفرص موضوعًا ، معنى ذلك ما يقول " شلنج " ، أن تكون شيئًا محددًا ، محدودًا ومقيدًا ، يتميز عن الموضوعات الأخرى ، ويمكن أو يتم تركيز الانتباه إليه ، وثابتا ، وموجودًا ، ولكى تكون " الذات " موضوعًا لنفسها ، لابد أن يكون لها جانب موضوعى ، يكون له شكل وحدود وتميزات ، وهذا الجانب من " الذات " يكون ثانويًا وآداتيا والجانب الأقل مصداقية من جانبيها ، ويسمية "شلنج " بالجانب الواقعى من " الذات" ، ولاينفصل هذا الجانب عن الجانب المثالى إطلاقا ، ويغرض التجريد فقط للتمييز بينه وبين الجانب المثالى "للأنا" ، بل يمكن القول إن هذا "الجانب الواقعى" لا يوجد فقط إلا من أجل الجانب المثالى ، كما لو كانت " الذات " ، تقول " أنا هو أنا أى أنا العارف ، ولكى أكون عارفًا ، يجب أن أكون موجودًا ، ولكى أكون موجودًا ، لابد أن أكون محددًا وموضوعًا ، وكيانًا ، فلا أكون العارف إلا إذا كنت المعروف ، ولكى أكون معروفًا لابد أن أكون موجودًا ، وقابلا للملاحظة ، موضوعًا للشعور ، وهذا ما لا أستطيع إن لم تكن لى صفات محددة ، لذا أقوم بتحديد ذاتى ، لكى أصبح محدودًا أو محددًا " .

لذلك لكى تكون " الذات " ، ذاتا على الإطلاق ، تقوم بنوع من الانقسام الداخلى فى طبيعتها الخاصة ، فتنقسم إلى جانبين مختلفين فى المستوى ، بالرغم من طبيعتها العاملة ، فمثلاً بوصفها عارفًا أى فى جانبها المثالى ، لا يكون " للذات " بناءًا محددًا لأن التحديد من صفات الموضوعات ، و" الذات " بوصفها عارفًا ، لايكون لها تكوين محدد ، ولكن بوصفها "موضوعًا" معروفًا لذاتها يكون لها بناء محدد ، لأن هذا التحديد هو الذى يجعل منها موضوعًا ، يترتب على ذلك وبصفة عامة ، أنه لا يمكن لأى صورة موضوعية أو لأى تكوين موضوعى ، يمكن أن تتخذه " الذات " ، يستطيع أن يجسد حقيقتها بوصفها "عارفًا" تجسيدًا كاملاً ، من جانب آخر أن " الذات " لكى تكون معروفة لذاتها ، لابد أن تتخذ صورًا ونباءات محددة ، لذلك من الممكن القول إن قدرها أنها لكى تعرف ذاتها ، لابد أن تعبر عن نفسها فى صور موضوعية ، لا تكون كافية دائمًا للتعبير عن متطلباتها المثالية وحقيقتها كذات عارف ، يقول برادلى [1] " من الممكن القول إن أنا ، " شلنج " ، لا تملك

(١) برادلى Bradley ( ١٨٤٦ - ١٩٢٤ ) فيلسوف مثالى إنجليزى ، أهم أعماله ، دراسات اخلاقية ، ١٨٧٦ ، مبادىء المنطق ١٨٨٣ ، الظاهر والواقع ١٨٩٣ . ( المترجم ) .

إلا تجسداتها الموضوعية التى لا يعبر أى تجسد منها عن حقيقتها ، ولا يمثل أى تجسد منها حقيقة جانبها المثالى ، لذلك حين تصبح " الذات " موضوعًا ، تفقد قيمتها ، وتصبح فارغة ومفلسة " .

بمعنى آخر وللتعبير عن الموضوع بصورة أخرى ينظر " شلنج " " للذات " بوصفها وحدة بين نشاطين متعارضين ، وغير متجانسين ، وفى نفس الوقت مرتبطين ببعضها البعض ، أحدهما لا محدد وفى الحقيقة غير قابل للتحديد ومثالى أو الجانب العارف ، ولايمكن لأى تعبير موضوعى أن يعبر عنه تعبيرًا كاملاً .

فأى شىء يكون معروفًا ، لايتساوى مع العارف على الإطلاق ، ولذلك لايتم التعبير عن جانب " الذات " العارف فى أى موضوع من الموضوعات . الجانب الآخر من " الذات " يكون محددًا أى الجانب المعبر عن النشاط الواقعى ، ويعبر عن نفسه فى الأفعال الفردية ، والمحتويات المحددة الجزئية ، والوقائع المفردة ، والبناء المحدد الواضح للخبرة ، وتعتبر "المقولات" هى الصور التى يتخذها هذا البناء المحدده وتعد ظواهر العالم ، كما تعرفها " الذات " ، النتائج المباشرة لهذا التحديد الذاتى التى تقوم به " الذات " ، فتوجد هذه الظواهر ببساطه لأنه إذا كان "العارف" شيئًا آخر غير موضوعه ، فإن العارف لا وجود له على الإطلاق ، ومع ذلك وجود نتائج هذا النشاط الموضوعى ، لا يعد كافيًا أبدًا ، لإشباع غايتها المثالية .

ولما كانت تلك حياة النفس من البداية والنهاية ، فإن عمليتها الجدلية ، تتمثل فى أن حياتها تتكون دائمًا وببساطه نوع من التعبير الذاتى فى موضعات تبنيها لنفسها وتعرفها ، ولا يكون هذا التعبير الذاتى كافيًا أبدًا مهما كان مقدار هذه الموضوعات ، ومع ذلك يمكن القول إن وصف هذه العملية مازال ناقصًا .

ويعتقد " شلنج " أنه لا يكفى القول ، ان " الذات " يجب أن تكون موضوعًا معروفًا وذاتا عارفًا ، ولابد أن تحوى هذا الاتحاد القائم بين نشاطين متعارضين بصورة تبادلية فى صلب تكوينها الفعلى ، إذ إننا حين نصفها ننسب لها بناءً معينًا ، ونعاملها كما يعامل علم النبات نوعًا معينًا من الزهور أى يصف تكوينه ولا يقدم تفسيرًا له ، فأن نقول إن " الذات " يجب أن تكون وحدة من هذين الجانبين المتضايفين ، فإن ذلك لا يتم إلا إذا نسبنا " للذات " ، بسبب لغتنا صفة موضوعية ، كما لو كانت واقعة طبيعية قائمة بالفعل أمامنا ، فى حين أن " الذات " ، يجب ألا يكون تكوينها على هذه الصورة فقط ، وإنما يجب أن تعرف بوصفها عارفًا لهذا التكوين الخاص بها أى يجب أن تعرف نفسها بوصفها

وحدة غير قابلة للقسمة لذات عارف ( لامحدد ، نشط ، معتد بذاته ، حر ) مع موضوع معروف ( محدد معارض لذاته محدود ، مجسّد ) ، أى يجب أن ترى " الذات " نفسها منقسمة داخليًا ، كما نحاول أن نراها الآن .

وهكذا تظهر أمامنا مسألة فى غاية الأهمية ، تحدد لنا صورة المذهب المثالى الترانسندنتالى عند " شلنج " ، وترتيب أجزائه ، وتتأسس هذه المسألة الهامة على التفرقة بين التعبير الواعى " للذات " وغير الواعى .

لقد لاحظنا أن "الانا" لابد أن يكون عارفًا بذاته ، وهذا يتطلب ، كما قد رأينا ، أن "الذات " يجب أن يكون لها بناء ثنائى أو مزدوج ، أى تتكون من "العارف والمعروف " كعارف لاصورة لها وحرة تمامًا من أى تحديد أو معدود أو حدود ، وكمعروف ، تكون موضوعًا ولذلك تكون محددة ، مملوءة بتقسيمات محددة ، ومتناهية فى كل تعبير من تعبيراتها ، ولا تكون كافية للتعبير عن لا محدودية طبيعتها الخاصة ، كل هذا سبق الحديث عنه عند تناول تكوينها والآن نضيف اعتبارًا جديدًا ، ونقول أن " هذا التكوين الخاص بها " ، "يجب أن يكون معروفًا لها ، حتى تكون ذاتًا " ، وبذلك نؤكد مرة أخرى على وجود ثنائية جديدة ، وبالتحديد بين التكوين الفعلى "للأنا" والمعرفة التى لدى "الذات " عن هذا التكوين الخاص بها، فطالما يكون " للذات " مثل هذا التكوين ، ولا تكون على علم به أى لا تعرف أنه تكوينها الخاص ، وطريقتها فى التعبير نفسها ، فإنها تظل فى حالة من اللاوعى النسبى ، أى غير واعية بوصفها وبتعبيرها الخاص ، فتقوم ببناء الظواهر ، ولكنها تنظر لها على أنها واقع خارجى ، وليس مجرد تعبيرات لها ، أو بناءات ظاهرية تعبر فيها عن نفسها ، إنها فى هذه الحالة اللاواعية ، تظل تنظر للموضوعات التى تبنيها ، على أنها مجرد موضوعات خارجية ، وليست مجرد أفعال قد قامت بها. والواقع أن كل ما تحاول " الذات " معرفته عن هذه الموضوعات ، ما هو إلا أفعالها وأعمالها وليس هناك شىء غير ذلك ، ولكن وجودها فى هذا المستوى الأدنى الذى سبق توضيحه ، لا يمكنها من معرفة ذلك لأنها تكون فى أدنى مراحل التأمل أو فى حالة من اللاوعى ، تجعلها لا تدرك نفسها فى أفعالها وأعمالها ، فهى " ذات موضوع " ولكنها لا تقول عن موضوعها " هذا الموضوع هو أنا " أو الموضوع الذى أعبر فيه عن نفسى ، إن العلاقة أللاتماثلية بين " الذات" والموضوع ، فى رأى "شلنج" تحتاج لمرحلة من الوعى، تعبر فيها " الذات " عن نفسها ، لكى تكون موضوعًا لذاتها ، فى عالم من الظواهر المحددة

ولكنها تظل جاهلة بأن ذلك مجرد تعبيرها الذاتى نفسه ، ولكى تكون " الذات " ذاتا أى بوصفها عارفًا ، يجب أن تعبر عن نفسها فى مرحلة أدنى أولا ، ثم تنتقل إلى مرحلة أعلى لا تصل إليها ، إلا حينما تتعرف عن نفسها فى تعبيرها الذاتى نفسه ، ولا تكون مجرد ذات تجسد نفسها فى عالم من الظواهر .

والخلاصة ، أن " الذات " يجب أن تعبر عن نفسها بطريقة لا شعورية فى مجموعة من الوقائع الجزئية التى لا حصر لها ، حتى تستطيع أن تتعرف فى مرحلة أرقى فى حياتها على عالمها على إنه مجرد تعبيرها الخاص ، وبالتالى كل تعبير ذاتى واعى ، يكون مؤسسًا على تعبير ذاتى لا شعورى أو لاواعى ، حقيقة أن " الذات " الحقة ، هى " الذات " العارفة بذاتها ، ولا تستطيع أن تكون عارفة بذاتها إلا إذا عبرت عن نفسها أولا تعبيرًا لا شعوريًا مثلما تفعل فى وعينا بالطبيعة ، ثم تعبر عن نفسها بعد ذلك تعبيرًا واعيًا أو بصورة واعية ، كما يحدث لنا حين نكون على وعى بأن الأفعال التى نمارسها هى أفعالنا الخاصة .

يحاول " شلنج " أن يبين لماذا يجب على " الذات " التى يمكن وجودها كله فى أنها "العارف بذاته" ، أن تعبر عن ذاتها فى مجموعة متنوعة من الخبرات الخاصة ، وأن هذا التعبير يجب أن يتم دون وعى منها أى بطريقة لا شعورية منذ البداية ، ولا تستطيع "الذات" ، حين تجسد ذاتها ، التعرف على أفعالها الخاصة ، على أنها أفعالها إلا إذا تعلمت التعرف على ذاتها من خلال فعل تأملى لاحق تقوم به فيما بعد ، لذلك الوعى الذاتى عند " شلنج " ، يكون كامنا فى حياة لا شعورية سابقة ، فلا استطيع أدراك أن العالم عالمى أو عالم ذاتى ، إلا إذا عبرت عن ذاتى أولا فى حياتى الطبيعية ، وفى خبرتى الخارجية ، ثم التأمل فى هذا التعبير ، فإدراك " الذات " أو معرفتها ، يتضمن أولاً ، تحيا أوليًا عن " الذات " التى توجد فى حالة من التجسد اللاشعورى أو اللاواعى ، ثم تتعلم بعد ذلك فقط ، وبعد كل هذا ، فنها الأساس ، وبالتحديد ، التعبير عن الوعى الذاتى .

## المحاضرة الخامسة

# المثالية الترانسندنتالية عند شلنج

عرضنا فى الجزء الأخير من المحاضرة السابقة لمشكلة " الذات " عند " شلنج " ولصنعته الخاصة من المنهج الجدلى ، والواقع أن استرجاع النتيجة التى قد توصلنا إليها، سوف يساعدنا كثيرًا على فهم ما تصور " شلنج " أنه قد حققه ، حين عرض لهذه الاعتبارات النظرية التى سوف أحاول تقديم عرض موجز لها .

- أ -

كانت المشكلة التى يتناولها " شلنج " ، وكما لاحظنا تتعلق بتحديد العلاقة بين العالم الموضوعى و" الذات " ، فى بداية بحثه عرض للأمور الرئيسية التى ظهرت نتيجة للاستنباط الكانطى للمقولات ، فالعالم لايحوى شيئًا مستقلاً أو خارج " الذات " الحقة ، وهذه " الذات " الحقة التى نتحدث عنها ليست " الذات " الفردية أو التى تخص أى فرد منا ، وإنما " الذات " التى تظهر منذ بداية البحث بوصفها المبدأ المجرد لكل المعارف ولكل الوجود ، من البداية ، بوصفه عالم الظواهر ، العالم المعروف الذى لايكون موضوعًا إلا إذا كان معروفًا " للذات " ، ومن جانب آخر ، تم تعريف " الذات " بوصفها العارف ، إذن مشكلة هذه الفلسفة تتعلق بتحديد العلاقة بين المعروف والعارف ، الموضوع و" الذات " ، وتتمثل صعوبة المشكلة فى سببين متعارضين ومترابطين ببعضهما البعض فى نفس الوقت أى فى سببين متضايفين ومتقابلين فى نفس الوقت ، السبب الأول يكمن فى حقيقة أن "العارف" الذى تم تعريفه بهذه الدرجة العالية من التجريد الذى عرفه بها " شلنج " يتجه لأن يصبح شيئًا يختلف تمامًا عن أى موضوع ، ولا يمكن أن يكون موضوعًا على الإطلاق، طالما أن الموضوع فى حد ذاته شىء معروف ، ولا يمكن أن يكون عارفًا على الإطلاق

لأى موضـوع ، والسبب الثـانى لصعويـة هذا المذهـب يكمن فى أن إذا فرضنـا أن العـارف، يمكن أن يعـرف بصورة أو بـأخرى ، فـإن مفـهوم العـارف يظهر على أنه تصور ، لا يمكن أن ينتج عنه أى شىء بـالنسبة لمحتويـات عـالم الظواهر لأنه مهمـا كان هذا العـارف ، فـإن " شلنج " ، يعرفه على أنه كائن يمتلك نفسه ، ولايعرف الا نشاطه أو فعله ، والعالم الظاهرى من المؤكد أنه عـالم ، لا نعرف شيئًا عن خلقه ، فلقد وجدناه أى العالم الظاهرى بوصفة شيئًا يبدو مستقلاً عن وجودنا ، وبالتالى لا يبدو مستنبطا من طبيعتنا الواعية ، ولقد سبق أن عرضت المنـاقشة التى حـاول فيهـا "شلنج" حـل المسـألة ، بتنـاول طرفى المشكلة على أساس اعتبار واحد أو بردهما إلى مبدأ واحد ، فإذا تم النظر " للذات " ، بوصفها عارفا ، فإنها كما يقول " شلنج " تكون عـارفة بذاتها ، وبالتالى تكون موضوعًا لذاتها وطبيعة أى موضوع، تعنى أنه يكون شيئًا محـددًا ومحـدودًا ، وقـابـلاً للكشف أو موجودًا، وتتضمن طبيعة " الذات " أى بوصفها عارفا الحرية من أى تحديد ، طالما أن التحديد ينتمى للموضوع وبـالتـالى تتضمن طبيعتهـا ، مـا يسميه " شلنج " ، ميلاً للتعالى فوق كل مـا يحددهـا أو تجاوز كل تحديد أو لمـا يفضل وصفه دائمًا بـأنه نمط من النشاط الامتنـاهى وغير القابل للتـحديد ، والمعنى العام لمثل هذا النمط من التفكير ، يعنى أن طالما كان " الذات " ، عـارفًا ، فـإنه ينقصه التحديدات والحدود التى يتصف بها الموضوع ، وذلك لأن كل مـا يوصف بـأنه موضوع ، يكون شيئًا محددًا ، وكل شىء نتحدث عنه بوصفه محددًا أو أن له طبيعة محددة يصبح موضوعًا ، لذلك طالما كان " الذات " عارفًا ، فإنه يكون خاليا من أى تحديدات أو محددات ، ويمكن أن نضيف لهذا التفسير المجرد واقعة فى منتهى الأهمية ، وهى أننـا بوصفنا كائنـات عاقلة نص للمعرفة ، ونلاحظ أن محـاولتنـا للحصول على المعرفة ، تدفعنا دائما لتجاوز أن تحديدات جزئية قد تخضع لها معرفتنا ، فإذا نظرت للمعرفة نظرة براجماتية أى بوصفها فعلا إراديا ، فإنها تصبح نشاطًا متقلبا وغير مستقر ، فيتم الاعتراف بوجود شىء محدد ومحدود لكى يتم تجاوزه فيما بعد ، بـالسؤال عن السبب أو بـالبحث عن أصل هذا التحديد ، بـاختصار شديد ، عدم قبول التحديد ، بوصفة معرفة نهـائية .

ويمكن القول إن العمل الذى قدمة " شلنج " وننـاقشة فى محـاضرتنـا ، يعتمد فى رأى " شلنج " على هذا التمييز الذى قدمه بين " الذات " والموضوع ، فبعد أن ميز بين خصـائص " الذات " وخصـائص الموضوع ، أصر " شلنج " على أن "الأنا" تتركب منهما ، أى أنها عبـارة عن مركب من صفـات " الذات " وصفات الموضوع ، ولذلك نلاحظ أنه كان فى كل

خطوة من خطوات مذهبه ، يقول بنوع من التفسير البراجماتى أى يفسره فى ضوء الأفعال وأنماط الأفعال ، فلابد أن تسعى " الذات " للمعرفة ، لذلك لابد أن يكون لديها "موضوع" تعرفه أو تسعى لمعرفته ، هذا الموضوع لا يمكن فى نفس الوقت أن يأتى إليها من الخارج ، أى من خارج طبيعتها الخاصة . ذلك هو الفرض المسبق لكل مذهبه ، ولكل بحثه ، فالموضوع يكون مستمدًا من طبيعة " الذات " لأنها أثناء العملية المعرفية لا تتعامل إلا مع نفسها ، إلا إن طبيعة الأنا بوصفه موضوعًا تتعارض مع طبيعته بوصفه عارفا . فالنشاط الذى تعبر به " الذات " عن نفسها بصورة موضوعية ، يكون محددًا ومحدودًا ، ولكنها حين تعبر عن نفسها "كعارف" ، أو بوصفها عارفا ، لابد أن تتجاوز التحديدات وتتغلب عليها أو تتعالى فوقها ، ولذلك تسلك "الأنا" دائمًا مسلكين متعارضين ومتناقضين ، فلابد أن تبذل قصارى جهدها حتى تعرف "الموضوعات" المحيطة بها أى تضم لذاتها الموضوعات الموجودة والتى تكرر دائمًا مشروطه ومحددة ، ولابد أيضًا وفى نفس الوقت ، أن تتعامل مع هذه الموضوعات بلغة الفكر ، أى بعمليات فكرية تتجه فيها إلى التفكير والتأمل وإلى إكتشاف العلاقات بين هذه الموضوعات . وهى عمليات تتضمن بدورها ميلا للتعالى فوق كل ماهو محدد ، ولتجاوز كل ما هو مشروط من الموضوعات . ولقد غير " شلنج " بروح المنهج الجدلى عن كل هذا . فالانا كما يقول ، تحدد نفسها حتى تصبح لا محدودة . ولكى تكون لا متناهية ، تجعل نفسها متناهية ، ويمكن فهم الروح العامة لمثل هذه المفارقات التى يقول بها " شلنج " فى ضوء التفسير السابق لصفات العارف والمعروف أو " الذات " والموضوع ، وفى ضوء رد المسألة كلها إلى النشاط وأنواعه ، فى جميع الأحوال يمكن القول أن الأنا ، مزدوج الشخصية بلغة العصر الحديث أى كائن تتناقض أفعاله ، ويسلك من النقيض إلى النقيض فالنشاط الذاتى أى نشاط العارف بوصفه عارفًا ، يتجه لتحقيق الإكتمال والاعتداد الذاتى اللامحدود من حين أن النشاط الموضوعى أو الجانب المعروف الموضوعى من "الذات " ، يتجه للتحديد والقيود والتحديدات وإلى التناهى بصورة عامة ، فإذا ما أطلقنا على جانبى " الذات " ، الجانب الواقعى والجانب المثالى ، فإن الجانب الواقعى هو صانع الوقائع ، والجانب المثالى هو الذى يتعالى دائما فوق الوقائع ويتجاوزها ، إما بتحويلها إلى أفكار من خلال الفكر ، كما يحدث فى فنوننا الصناعية وعلومنا أى تعقلها أو تفسيرها تفسيرًا فلسفيًا والنظر لعملية صنع الوقائع ، على أنها تعبيرها الخاص وتجسدها هى نفسها .

وهكذا نجد أن " شلنج " يؤكد لنا على المبدأ الذى يجعلنا حسب وجهة نظره ، نميل لتصور العالم بوصفه شيئًا مستقلاً عن ذاتنا ، ويظهر دائمًا لو عينا على إنه شيء وغير ذاتنا ، وتظهر لنا العملية المعرفية متناقضة مع الوقائع المعروفة ، فحسب وجهة نظر "شيلنج" ، إننا على حق تمامًا فى الاعتراف بوجود هذه الازدواجية والتعرف عليها ، ولكننا نكون قد جانبنا الصواب إذا لم ندرك الوحدة الكامنة من خلفها أو فى أعماق المسألة كلها ونستطيع أن ندرك هذه الوحدة إلى نظرنا للمسألة كلها من جانب "العارف" فإذا نظرنا للوقائع بوصفها موجودة فقط بسبب حاجة العارف إليها أى ضرورية لنشاطه المعرفى ، ونظرنا للعارف بوصفة مركبا من اتجاهين متعارضين ، وتوجد بينهما علاقة اللاتماثل فيرفض كل منهما ما قد يقبله الآخر ، فإنناوفق وجهة نظر " شلنج " ، نكون قد وضعنا أيدينا على بداية الفهم الصحيح لوضع النفس وموقفها .

- أ -

وبالرغم من نجاح " شلنج " فى الوصول إلى هذا المبدأ باستخدام المنهج الجدلى إلا إنه لا يمثل إلا جانبا واحدًا من الجوانب العديدة التى استخدمه " شلنج " ، فيها ، فالمراحل المختلفة التى تظهر فيها حياة "الأنا" فى مذهبه ، تتحدد من خلال مبدأ آخر غير مبدأ الثنائية الأولى ، هذا المبدأ الآخر ، يمكن تسميته بمبدأ "التأمل" والواقع أنه يكون متضمنًا فى نفس الشروط التى قد عبر عنها مبدأ أزدواجية "الأنا" ، فمهما كانت " الذات " فى مجموعها أو كليتها ، فإنها لابد أن تكون عارفة بذاتها ، إن تعريف " الذات " نفسه ، يتضمن أنها مهما كانت لا واعية بأى تعبير من تعبيراتها الخاصة ، فإنها فى كليتها ، لا تحوى أى صفة لا تكون عالمة بها أو أى حالة لا تعرفها ، والواقع أن إصرار " شلنج " على هذه المسألة قد أدى إلى كشف ازدواجية أعلى فى طبيعة النفس من الازدواجية الأولى ، فألانا كما قد رأينا ، تتصف بما يمكن تسميتها ازدواجية أولية أى التناقض بين جانبيها الذاتى والموضوعى ، وتتصف فى كل مرحلة من مراحل تعبيرها ، بما يمكن أن نسميها ازدواجية ثانوية أو مستنتجة ، وبالتحديد ازدواجية تعبيرها وتأملها أو ثنائية التعبير والتأمل ، فقيام " الذات " بأى نشاط أو حدوث صراع داخلى بها أو تنوع أو تناقض بين جانبيها ، يعد أمرًا واضحًا إلا أن وعى " الذات " بذلك وبحالها ، وتنوع أو تعقد

تجلياتها وتجسداتها يعد شيئًا آخرا ، ويؤكد " شلنج " على أن طالما كان تعبير " الذات " عن نفسها ، ووعيها بهذا التعبير ، شيئين مختلفين ، وطالما كان الوعى بصورة معينة من التعبير ، يعتمد على الوجود الموضوعى لهذه الصورة فى حياة " الذات " ، فإن " الذات" لابد أن تحيا حالة من اللاوعى ، أولها حياة لا شعورية ، حالة لا واعية من التعبير الذاتى حتى تستطيع تحقيق حياة واعية ، وتعبير ذاتى واع أو حالة واعية من التعبير الذاتى ، بمعنى آخر أن القول بإن " الذات " الكامل يكون واعيًا وعيًا كاملاً ، يتضمن بالضرورة أن " الذات " فى بداية تعبيرها، كانت فى حالة "لاواعية" أو فى مرحلة من اللاوعى ، يقول " شيلنج " من لايستطيع أن يدرك العنصر "اللاواعى" فى كل نشاط عقلى يقوم به ، ولا يعترف بأى شيء خارج الوعى ، يمكن أن يكون جزءًا من " الذات " أو متصلاً بها أو منتهيًا لها ، لن يستطع أن يدرك على الإطلاق ، كيف يستغرق نشاط " الذات " الفكرى نفسه فى إنتاجه أو كيف يفقد الفنان نفسه فى عمله فالشخص الذى لا يعترف بالجانب اللاشعورى " للذات " ، لن يستطع أن يدرك أى نشاط إبداعى خلاق ، ولن يرى إلا النشاط الأخلاقى العادى أو يعرف كيف يمكن أن تتحدد الضرورة مع الحرية فى الفعل الابداعى " .

إن هذه الاشارة للنشاط الفنى ، تعد نموذجًا واضحًا ، يستطيع أن يفهم المرء من خلاله ، كيف ينظر " شلنج " ، سواء إتفق معه أو لم يتفق لحياة النفس ، فالذات تكون بالفعل عارفة ، ولكنها تكون حاوية للموضوع بصورة لاشعورية قبل أن تعرف ، فتصبح المعرفة تأملاً فى الموضوعات الكامنة فى الجانب اللاواعى من " الذات " أو نوعًا من الانعكاس على الأفكار الكامنة فى اللاشعور . فلا وجود "لوعى" بدون "لاوعى" والنشاط اللاشعورى شرط أساسى لقيام النشاط الشعورى ، وتعد هذه الصفة الخاصة بالوعى من الصفات الأساسية لعمل العبقرى . ففى البداية يكون عمل الفنان عملاً لا شعوريًا أى كامنا فى اللاواعى ، ولكنه يحدد صورة الوعى وثرائه ، حينما يبدأ فى العمل ، وهكذا نلاحظ أن "الانا" عند " شلنج " من النمط العبقرى الخلاق ، فتقوم وبطريقة لاشعورية بإنتاج المادة التى تحقق وعيها . ولذا دائمًا ما تقابل منتجاتها كما لو كانت وقائع خارجية مستقلة عنها ، بالرغم من أنها قد سبق لها إنتاجها بصورة لاشعورية ، إن العالم الذى ندركه ، نتاج فعلها الخاص ، ولكن من الضرورى لعملية تحقيق الوعى الذاتى ، أن تشعر " الذات " فى البداية ، أن هذا العالم ليس عالمها ، وتفشل فى إدراك أنه فعلها الخاص ، وأن تدركه فى البداية على أنه شيء خارجى ومستقل عنها حتى تستطيع أن

تحقق ذاتها ، وتحصل على الوعى الذاتى ، من خلال إدراكه وفهمه ، والانتصار عليه ، وأخيرًا إمتلاكه ، فوجوده دليل على تحققها الذاتى .

- ٣ -

شعر " شلنج " بعد إدراكه لهذه المبادىء ، أنه قد بات لديه الضمان الكافى ، لتحديد سلسلة من التعبيرات حول النفس ، وقام بعرضها بصورة مجملة فى خاتمة الكتاب الذى نتناوله ، وسوف أحاول عرض هذا التلخيص بمزيد من التفصيل ، فأولا ليس المقصود بها " الذات " الفردية ، وإنما " الذات " بوصفها مبدأ للمعرفة والوجود ، وتعبر عن نفسها من خلال نشاطها الموضوعى ، وتصبح واعية بهذا التعبير بصورة غامضة وغير مكتملة، تأخذ شكل الخبرة المباشرة ، والمعرفة الحسية ، والوعى البسيط بأن هناك شيئًا موجودًا، فتجد ذات الخبرة المباشرة وقائع لا حصر لها ، وبفعل مفرد من أفعال التحديد الذاتى ، تقدم " الذات " لنفسها عالما لا محدودًا من الوقائع ، تظهر كل واقعة منها فى البداية ، وفى هذه المرحلة ، على أنها غريبة عنها كلية ، هذا العالم من الوقائع ، لابد أن يكون لا محددًا لأنه لا يمكن لموضوع واحد من موضوعات الخبرة المباشرة أو لمجموعة من الأحاسيس ، أن تكون كافية للتعبير عن " الذات " كلها، إذا كانت "عارفه" ، أو منظور لها بوصفها عارفة ، ولابد أن ترى " الذات " كل واقعة من هذه الوقائع غريبة عنها طالما كانت عارفة ، وذلك لأن هذه الوقائع تعود إلى النشاط الموضوعى " للذات " ، الذى سبق لنا ذكره ، والذى كما نعرف ، يكون معارضًا لنشاطها الذاتى ، بسبب ما قد أطلقنا عليه " الازدواجيه الأولى " . ولايعترف الفيلسوف بأن هذه الأحاسيس تظهر غريبة ومستقلة عن " الذات" ، فقط وإنما يؤكد أيضًا أن تفصيلاتها ، تظل غير قابلة لأى استنباط فلسفى ، إن وجود هذه الأحاسيس ، يعتبره الفيلسوف شيئًا ضروريًا بصورة قبلية لأن " الذات " موجوده ، ولابد أن يكون لها نشاط موضوعى . وهذا النشاط الموضوعى فى تلك المرحلة الأولية لابد أن يكون تعسفيًا ولا محددًا ، ومن الخطا الاعتقاد ، بأن " شلنج " كان يتصور إمكانية استنباط تفاصيل الخبرة المباشرة بصورة قبلية ، إن ما يمكن استنباطه قبليًا فى تلك المرحلة حسب وجهة نظره ، هو الوجود الأولى لهذا القدر الهائل من المعطيات المباشرة اللامتناهية والغامضة .

تفرض طبيعة " الذات " عليها أن تعرف التناقض بين جانبها المثالى وجانبها الواقعى ، ولانحتاج هنا أن نعرض لكل الخطوات ، التى عرضها " شـلنج " ، حتى تدرك " الذات " هذا التناقض ويكفى أن نقول ، إن " الذات " بوصفها ملاحظا للوقائع المعطاة ، تعبر عن نشاطها المثالى ، بطريقة تشمل هذه المقولات التى نسبها "كانط" للذكاء ، فتنتمى هذه المقولات إلى الآخر ، إلى الجانب المثالى من نشاط " الذات " ، ومثلها مثل المقولات الكانطية ، تشكل مع الخبرة المباشرة مركبا ، وهذا المركب من الواقعى والمثالى لا ينتج عنه عالم الخبرات المباشرة ، وإنما عالم الموضوعات الظاهرية المعقولة ، وهو عالم خبرتنا بالطبيعة ، فى هذه المرحلة ما يزال التناقض بين جانبى "الذات " الموضوعى والمثالى قائمًا ، وتظل "النفس" فى هذه المرحلة ، بالرغم من وعيها بموضوعاتها لا تعى أفعالها ، طالما ظلت مجرد أفعال ، فتجد نتاجات نشاطها ، ولكنها لا تتعرف عليها ، بوصفها نتاجاتها ونتائج لأفعالها ، ولذلك لاترى فيهم إلا مجموعة من الظواهر الطبيعية الخاضعة للقانون ، ومن المؤكد أن هذا الجانب القانونى للوقائع ، يتحدد وفقًا للنمط الكانطى أى وفقًا للجانب المثالى للنشاط "النفسى" ، ولذلك تخضع الظواهر للقانون العقلى ، ولا تكون مثلها مثل الخبرات المباشرة مجرد كيانات موجودة ، وإنما عبارة عن بناءات " تكوينات " تقول بها " الذات " ولكنها لا تعرف طبيعة العملية التى تتم بها لأنها لا تكون واعية بها أى عملية لاشعورية ، فتقدم الطبيعة الوقائع القابلة للتعقل لخبرة " الذات " ، ولذا تتعرف " الذات " على الذكاء الماثل فى الطبيعة ، ولكنها تراه بوصفه ظاهرًا ، ومجرد واقعة غير واضحة ما تزال تحتاج للتفسير ، فإن ظلت " الذات " تحيا فى هذا المستوى فإنها تظل غير واعية أو مدركة بنشاطها المثالى الحقيقى إلى ما لا نهاية ، ولن تحظى بأية معرفة كاملة بذاتها ، وتبنى العالم مثلما تبنية الآلهة ، ولكنها لاتكون واعية بألوهيتها ، فتراقبه كما يراقبه الطفل ، غير واعية بقدرتها على البناء والإبداع .

إن دراسة هذه المرحلة من تعبير " الذات " عن نفسها ، تبين أن مازال هناك جانب آخر يحتاج للدراسة ، فالذات الحقة كما قد لاحظنا ، ليست أى ذات فردى معين ، ولكن عالمها الموضوعى ، الذى تم تعريفه الآن ، يحتوى على نفوس فردية تجريبية ، ويحدث ذلك لأن من بين الوقائع الموضوعية ، التى تكون " الذات " ، فى تلك المرحلة من تعبيرها واعية بها ، توجد واقعة التناقض بين الفهم الذكى للوقائع من جهة ، ووجود الظواهر

القابلة للفهم من جهة أخرى. بمعنى آخر، " الذات " فى هذه المرحلة لاتكون واعية فقط بوجود هذه الظواهر أو أنها مجرد ظواهر موجودة ، وإنما تكون واعية أيضًا ، بأن فردًا معينًا ، ذاتها تجريبية ملاحظة ، تلاحظ وجودها ، وتستفسر عنها ، وتفكر فيها ، ولذلك تعرفهم وتدركهم باختصار تظهر ازدواجية " الذات " المثالية والواقعية فى هذه المرحلة، كما لو كانت فى ذاتها ، مجرد جزء من عالم الوقائع الظاهرية ، لذلك " الذات التجريبى" أو " الذات الفردى " تعد بالفعل واحدة من الوقائع الموجودة بين الوقائع الظاهرية الأخرى ، ولما كانت هذه "الذات التجريبية" بسبب العملية التى تجعلها موضوعًا للملاحظة ، توجد محددة بعالم لانهائى من الوقائع الأخرى ، فإن " شيلنج " حاول أن يبين أن " الذات التجريبية " لابد أن تظهر فى عالم الخبرة ، مرتبطة بقدر معين ، يحدد مكانها وزمانها ، أو يقيدها من الناحية الزمنية والمكانية ، لذلك تكون "الذات التجريبية" بوصفها ظاهرة من الظواهر محددة ، مثلها مثل كل الوقائع المحددة فى العالم ، إنها ليست ذاتًا مالكة لذاتها أو حرة حرية كاملة ، وإنما مخلوق القدر والطبيعة ، تخضع خضوعًا تامًا للقدر ، لا تدرك أصلها أو تعى نشأتها ، ولا تستطيع أن تعلم عن هذا الأصل إلا فى نطاق ما تقدمه لها دراستها للقوانين الطبيعية ، فمعرفتها بأصلها محكومة بما تستنتجه من قوانين الطبيعة .

- ٤ -

لا يمكن أن يظل " الذات الكلى " عند هذا المستوى اللاشعورى أو فى تلك المرحلة من اللاوعى ، إن أراد أن يكون "ذاتًا كليًا" حقًا ، ويلاحظ من جهة أخرى أن هذه المرحلة التى يتم فيها قبول الوقائع دون الوعى بمصدرها ، تعد بالفعل مرحلة داخلية عكتملة يرتبط فيها "الوعى" "باللاوعى" ، أو لحظة داخلية كاملة من "الوعى واللاوعى" ، ويعتقد "شلنج" كما ترى ، أنه قادر على فهم السبب الذى يجعل " الذات الكامل" يظهر فى هذه المرحلة التى قد حددها الاستنباط الكانطى للمقولات أو التى تظهر بوصفها النتيجة الضرورية للاستنباط الكانطى ، كما أنه يثق فى عدم حدوث أى شىء كان ، فى هذه المرحلة ، يفرض على الذكاء الانتقال منها إلى مستوى أعلى من الوعى ، فى حين أن طبيعة " الذات " الحقة ، تتطلب أساسًا تجاوز هذه المرحلة الأولى من الوعى أو التعالى

عليها ، فما هى القدرة التى تدفع النفس للانتقال من هذه المرحلة التى أشرنا إليها إلى مرحلة أعلى من التأمل ؟ وإلى أى ميل من ميول النفس تنتمى هذه القدرة ؟

هنا نجد " شلنج " حين أراد تطوير مذهبه ، يهتم بأحد الأمور التى سبق أن اهتم بها " فشته " وطورها فى أعماله المبكرة التى تناول فيها مسائل الأخلاق ، فهذه المرحلة التى تصبح " الذات " فيها قادرة فقط على فهم الصورة العقلانية للظواهر ، ورؤية أفعالها على أنها أفعالها الخاصة ، وبالتالى تبدأ فى فهم أفكارها وأنشطتها المثالية ، بوصفها مرحلة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الوعى الاجتماعى ، فالذات الخالص إذا ما ترك لذاته ، وبدون أن يحوى مجموعة متنوعة من الذوات المتداخلة مع بعضها البعض، بوصفها جزءًا أساسيًا من حياته يكون ذكيا ، ولكنه لا يعى مصدر ذكائه ، فالوعى الذاتى الحق أى الوعى الذى تصبح فيه العلاقات بين الأنشطة الذاتية والموضوعية واضحة ، لا يكون ممكنا الإلكائن إجتماعى ، إن هذه الفكرة التى كان لها تأثير كبير فى تطور المثالية بعد " شلنج " ، قد أكد " شلنج " عليها ، فى مرحلة من المراحل الهامة ، هذا العمل الذى نتناوله بالتحليل ، ولقد ظهرت إمكانية أن " الذات " يجب أن تعبر عن نفسها فى مجموعة متنوعة من الصور الفردية ، من خلال النظرة لطبيعة الفردية ، والتى قد سبق أن أشرت إليها باختصار ، فحين تلاحظ " الذات " عالم ظواهرها فإنها تلاحظ أنشطها المثالية الخاصة ، بوصفهم ظواهر خارجية ، طالما كانت هذه الأنشطة مهتمة بملاحظة واكتشاف ومعرفة الموضوعات فقط ، أن الذات التجريبية تعرف أولاً ، بوصفها العارف للعالم الخارجي أو الملاحظ الذكى ، و" الذات " التجريبية فى الحقيقة ، إلا نفس " الذات " التى يعود إليها عالم الظواهر ، ولكنها لا تكون واعية بذلك طالما ظلت فى مرحلة الملاحظة الذكية لظواهر العالم ، ومع ذلك لا تكون " الذات " التجريبية ، كما قد لاحظنا ، كملاحظ لمجموعة من الوقائع الظاهرية الجزئية والمحددة التى تظهر أمامنا فى نقطة محددة فى الزمان والمكان مثلها مثل أى واقعة ظاهرية أخرى ، تحد بحدود غير معروفة لنا ، وغارقة فى عالم لامنتهى من الوقائع الطبيعية ، ويخضع مصيرها وقدرها لقوانينه . لذلك تظهر الفردية فى صور طبيعية عديدة ومتنوعة وغير محددة ولا تعبر أى صورة منها تعبيرًا كاملاً عن " الذات " أو عن حقيقتها ، وطالما ظلت هذه الظواهر الفردية والذوات التجريبية ، ظواهر خارجية ، فإنها لايمكن أن تعبر عن النشاط الحق " للذات " .

ولما كانت هذه الذوات المحدودة تحظى بالجانب المثالى ، وبالنشاط الذاتى البناء للذات ولا يمكن ملاحظة هذا النشاط فى ذات منهم بوصفة ظاهرة ، إذ يوجد فى كل ذات متهم بوصفه جوهر ارادتها الفردية ، والمبدأ البنائى الذى يؤسس حياتها ويحددها فإن " شلنج " قد أكد على أن هذه الذوات حين تدخل فى اتصال اجتماعى متبادل ، ويصبح فعل كل ذات منهم واقعة واضحة أمام الآخر ، فإن هذه التعبيرات التى تقوم بها "الذات" ، تحقق من هذا الاتصال قيمة اجتماعية جديدة أى تكسب معنى اجتماعيًا جديدًا لطبيعتها الخاصة ، فلا أصبح واعيًا بنشاطى الخاص بوصفه فعلاً من أفعالى إلا إذا اعترض هذا النشاط فى مرحلة من مراحل ، وأثناء قيامى به ، فعلاً من أفعال ذات أخرى غير ذاتى ، بمعنى آخر التأمل الأعلى الذى يتصف به الكائن الأخلاقى ، التأمل الذى يمكن المرء من القول ، أن هذا فعلى الخاص ، تأمل لايمكن أن يتحقق إلا من خلال العلاقات المتبادلة بين النفوس المختلفة ، والواقع أن هذه الفكرة التى قد نقلها " شلنج " عن " فشته " والتى يعرضها هنا بتحديد واضح ، تشبه نفس الفكرة التى قال بها الأستاذ " ج ، إم ، بالدوين " [1] ، وأكدت عليها ، وأن كان كل منّا قد عرضها بطريقته الخاصة ، بوصفها مسألة تتعلق بالدراسة النفسية التجريبية للوعى الذاتى أو مسألة تتعلق بالنظر للوعى الذاتى من وجهة نظر علم النفس التجريبى ، ولايمكن القول بإن تفسير " شلنج " قد خلص العملية التى قد قام بوصفها ، من مظهرها التجريبى الواضح ، فالواقع أن الوعى الذاتى المتأمل أو المنعكس ، يكون مصحوبًا دائمًا بالاعتراف بوجود ذوات أخرى غير ذاتى الخاصة ، ويؤكد " شلنج " على القول " إننى أعترف دائمًا بوجود ذات أخرى بجانبى ، أو ذات غير ذاتى ، حتى أشعر بوجودى أى أصبح واعيًا بذاتى نفسها ، يحاول " شلنج " أن يبين بالطريقة التى قد عرضنا لها ، أن مجموعة متنوعة من الذاتية الفردية ، تنتمى بالفعل لحالات التعبير الذاتى التى قد تجدها " الذات " فى عالمها والتعرف على الفرد من قبل فرد آخر غيره يظهر فى تفسيره ، بوصفه واقعة لا يمكن نقضها ، فهذه الواقعة تعد واقعة ضرورية ، سبب حاجة " الذات " للوعى بنشاطها ، ولا يمكن أن يتحقق مثل هذا الوعى بأى طريقة أخرى، فالوعى الذاتى وكما قد وضحت من قبل ، وبالاتفاق مع الأستاذ "بالدوين" يعد نتيجة لما يمكن تسميتها " المقارنة الاجتماعية " ، فلا تعرف ذاتك إلا بالمقارنة بذات إنسان آخر أو بعدد كبير من الناس أو بالإلة أو بذاتك المثالية الخاصة ،

(١) ج ، إم ، بالدوين J.M. Baldwin ( المترجم ) .

ولا نتعلم الوعى الذاتى إلا من المقارنة ومن علاقاتنا الاجتماعية والحقيقة أن المثالية التى نعرض لها ، تؤكد على أهمية هذا الجانب الاساسى للوعى الذاتى المنعكس ، ومرحلة الوعى التى احتلت جزءًا كبيرًا من مذهب " شلنج " ، والتى أسماها بمرحلة "الذكاء" وتم عرضها فى فقرة سابقة قد تم اعتبارها لاواعية ، أو تميزت باللاوعى العميق بجانبها الفعال أو بنشاطها الخاص ، فيلاحظ "الذكاء" عالم الخبرة المباشرة والقانون القابل للإدراك ، ويقوم بتطبيق المقولات ويحدد أو يرى بالفعل نفسه فى كل ما يراه ، ولكنه يرى نفسه بوصفه خارجيا ، وطبيعيًا ، وظواهر. ولئن كان يستطيع أن يذهب لأكثر من ذلك فى بعض الأحيان وفى جوانب معينة ، فمنذ كانت حياته الذكية كلها تعتمد على الصراع بين الأنشطة الواقعية والمثالية ، وكان كل نشاط مثالى ، وكل البناءات التى يقوم "الذكاء" بتأسيسها محددة ومحدودة بعالم الظواهر ، فإن الذكاء يرى نفسه متجسدًا فى الصورة أوالواقعة الفردية التجريبية ، ومرتبطا بالحياة العضوية ، وبهذا الجزء أو ذاك من العالم وطالما كان الذكاء ، بالفعل يحوى اهتمامات نفسية فإنه يلاحظ الظواهر العقلية ، ويلاحظ حتمًا الذوات التجريبية المختلفة ، وأنماط الخبرة الفردية المتنوعة ، ولا يمكن أن يعرف إطلاقًا أن كل ما يلاحظة ما هو إلا نشاطه البنائى ، وكل ما سبق ذكره ما هو إلا نتيجة فعله الخاص ، فالذات لا تدرك أن الأفعال أفعالها إلا فى الحياة الاجتماعية أى لا تدرك أن مثلها وأفكارها هى مصدر الموضوعات ، والقوة المنتجة للوقائع إلا من علاقاتها وحياتها الاجتماعية .

وأصبح بهذه العملية الانعكاسية أو التأمل من الممكن أن تبدأ " الذات " الوعى بنفسها أى بوصفها خالقا ، وأصبحت معرفتها بالنسبة لها ، نوعًا من النشاط الخلاق ، ومبدأ للإبداع ، حقيقة كانت فى البداية بعيدة تمامًا عن معرفة ذاتها ، بوصفها المبدأ الخالق لكل عالمها ، وكان نشاطها البنائى أو المثالى ، يأتى لوعيها فى البداية فى صورة أفعال أحد الأفراد ضد الأفراد الآخرين ، ودخلت العالم العملى ، حيث تشكل الأفعال ، وليس الفهم الذكى للوقائع مركز الاهتمام ، ولكن النتيجة المباشرة ، لاتكون بالطبع رد عالميا إلى الوحدة أو الاعتراف الكامل أو التعرف النهائى على وحدتها الخاصة كخالقة للعالم ، وإنما شعور بالزيادة فى التنوع ، فمن جهة تكون النفوس الفردية المتنوعة الكائنة فى العالم العملى فى البداية ، ذواتا وليست موضوعات ، كائنات مثالية وليست ظواهر ، محددة لذاتها وليست محدودة ، حرة وليست خاضعة لقانون ، ومن جهة أخرى تكون مرتبطة مع بعضها البعض ، وبينهما علاقات متداخلة بسبب اشتراكهم فى عالم

مشترك من "الذكاء" يتعددون طالما كانوا قادرين على التعامل مع بعضهم البعض لأن من خلال تفاعلهم ، يتمكنون من إثبات وجودهم جميعًا ، ويتضمن تفاعلهم الاعتراف بالذوات المشتركة أى التعرف على نفس عالم الظواهر ، بوصفة عالمًا مشتركا بينهم جميعًا ، ولذا يحصل عالم الظواهر على نوع من التجديد ، وعلى زيادة فى درجة الموضوعية ، وأحد الأسباب الرئيسية التى تدفع الفهم العام ، إلى رفض النظر للظواهر بوصفها مجرد موضوعات لذات معين يتمثل فى أن طالما كانت الظواهر تدركها كل الذوات الذكية المتنوعة أى مشتركه بينهم فإنها تظهر مستقله عن أى ذات فردية واحدة ولذا يتم النظر إليها بوصفها واقعية ومنفصلة عن المعرفة ، وهكذا وكما يقول " شلنج " يصبح عالم الذكاء للمرة الأولى عالمًا حقيقيًا ، طالما أنه موجود لذوات عديدة . ولذلك يصبح الغرض المسبق لكل نشاط حسى تقوم به "الذوات" يتمثل فى أن أفعالهم يجب أن تتطابق مع قوانين الطبيعة ، ومهما كانت درجة إنتمائهم لعالم الظواهر فإنهم يصبحون على وعى بوجود نوع من الانسجام المسبق بين الطبيعة والإرادة الإنسانية ، طالما كانوا على وعى بأن لأفعال أفعالهم الخاصة هم أنفسهم ، ولكن هذا الانسجام ( التوافق ) المسبق يعد فى ذاته خاضعًا لتحديدات وحدود محددة ، فالحرية الانسانية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة لأفعال معينة ، وأوقات محددة ، وأماكن خاصة ، فكل فعل إنسانى يكون محددًا ويفترض مسبقًا وجود كل عملية العالم الموضوعى الذى يجد فيه مكانه الظاهرى أو بوصفة ظاهرة فيه ، فيكون موقف الأحرار من النـاس ، موقـفًا متناقضًا أو يحوى أساسًا نوعًا من المفارقة ، فيعبرون عن أكثر جوانب " الذات " عمقًا ومثالية ، ولكنهم يؤدون ذلك بطريقة تجعل كل فعل من أفعـالهم ، يظهر بوصفه مجرد حادثه فى العملية العالمية أو عملية العالم أو مجرد تعبير عن طبيـعـة إنسانية ، لا يمكن تعريف أو تحديد علتها الطبيعية إلا بنستها إلى مصدرها فى تاريخ العالم القديم أى إلى تاريخ العالم وماضيه .

بمجرد "تأسيس" "التأمل" أو "حدوث الانعكاس" تصبح الأنشطة المثالية نفسها موضوعًا لنقد متبادل ولتقدير ذاتى ، فيظهر الوعى الخلقى ويحدد مثال المثل ، والمبدأ الذى تتجه إليه كل الأنشطة المثالية أو تسترشد به ، وهو مبدأ التعبير الحر الكامل للنفوس ، بوصفة تعبيرًا عن حياة " ذات واحد " ، لذلك يظهر أخيرًا المبدأ المثالى " للذات " بوصفه مبدأ واحدًا أمام الوعى ، وبالتالى يصبح التناقض بين التعبير "الحر للأنا" بوصفة ذاتًا ،

والتحديدات الطبيعية للطبيعة الإنسانية ، بوصفها الجانب الموضوعى لحياة الانا ، واقعة مركزية ، وهنا يؤكد " شلنج " بأن هذه الواقعة تشكل محور اهتمام التاريخ العالمى ، وتمثل موضوعه الرئيسى ، فتاريخ الإنسانية عبارة عن قصة التناقض بين "القدر والحرية" الإنسانية من جهة ، وبين الرغبة الفردية ومصير الإنسانية من جهة أخرى ، والحقيقة إن مشكلة التاريخ بصورة عامة ، تكمن فى أن الأنشطة المثالية للعملاء الأحرار مشكلون فى وحدتهم ، التعبير المثالى الوحيد الذى تستطيع " الذات " الحصول عليه ، وذلك طالما أن النشاط المثالى " للذات " ، إذا عبر عن نفسه فى بناء الظواهر الطبيعية يكون لاواعيًا ، ولا يصبح واعيًا إلا فى الكائنات الإنسانية التى تكون واعية باختيارها الحر للتعاون أو للتنافس مع بعضها البعض ، ولكن طالما كان النشاط المثالى للأنا لا يكتمل إلا بالتعبير الكامل فى عالم الحياة ككل ، فإن قدر العالم أن يوفق أو يوحد بطريقة ما بين ضرورة أن المثال يجب أن يتحقق كاملاً فى كل التاريخ الإنسانى ، وبين واقعة أن التعبير الوحيد الذى يستطيع المثال الحصول عليه لا يتم إلا من خلال الاختيارات الحرة للأفراد وهى اختيارات ، لا يمكن أن تكون مثالية على الإطلاق لأن حريتها تعنى ارتباطها بالرغبة اللحظية ، ويتقلب الاهواء ، والأطوار ، والأفعال .

- ٥ -

إن مشكلة العالم عن " شلنج " والتى ظهرت فى بداية البحث إنها مشكلة تتعلق فقط بكيف تتصل " الذات " بعالم خبرتها ، قد أصبحت الآن مشكلة تحددها ثلاث عوامل :

١ - العملية الطبيعية للعالم الظاهرى .

٢ - عملية الإرادة الحرة للأفراد .

٣ - المثال المطلق أو الأخلاقى الذى حين يطالب بأن " الذات " يجب التعبير عنها بصورة كاملة ، وفى صورة واعية ، يطالب بأن المصير الطبيعى للإنسانية يجب أن يتحكم على المدى البعيد فى الرغبات الانسانية ويحكمها ، وبأن الناتج المثالى للتاريخ والتطور المثالى " للمثال " يجب أن يكون الناتج النهائى لكفاح الحياة الإنسانية ، وبمجرد أن حدد " شلنج " المشكلة ، قام بحلها مستندًا على أمرين ، أبعداه كثيرًا عن فلسفة " فشته " ، لعلكم تذكرون أننا فى بداية تفسيرنا لفلسفة " شلنج " فى المحاضرة

السابقة ، واجهنا إشكالية الفهم الظاهرى " للذات " الذى شكل تهديدًا بالفشل الكامل لبحثنا ، والانتهاء لموقف التصرف الهندوسى من " الذات " ، فالذات بوصفها عارفا ، يجب أن تكون متطابقة مع موضوعها ، ولم يكن هناك مفر من الحكم بأن العبارة القائلة بإن " أنا هو أنا " عبارة لا معنى لها إلا حين لاحظنا مع " شلنج " عدم تجانس العلاقة بين الأنشطة الذاتية والأنشطة الموضوعية ، إذ تبدو " الذات " كاملة فى اللحظة التى تتطابق فيها مع موضوعها الفارغ ، وبالتالى تصبح لا شىء ، ولكن على أية حال ، تظهر " الذات " أمامنا بوصفها هوية معينة ، وذات طبيعة غير قابلة للتعريف أو التحديد ، وحينما بدأ " شلنج " بحثه وسط هذه التعقيدات التفصيلية ، وميز بين النشاط اللاواعى والنشاط الواعى ، وفرق تفرقة حادة بين " الذات " والموضوع ، والوعى الفردى و" الذات" الحقيقة ، والجوانب المثالية والموضوعية ، والذكاء والارادة الحرة ، والطبيعة والمجتمع، والإنسانية ومصير الإنسانية ، والمثل الأعلى للإنسانية ، نجده يعود فجاة ، بعد دراسة كل هذه الموضوعات ، والتفرقة بينها إلى الحكم بأن الهوية الأصلية " للأنا مع الإنا " ، والموضوعى والذاتى لا تكون مجرد بداية أى كائنة فى بداية البحث فقط ، وإنما تمثل نهائيه أيضا ، والمبدأ الذى كنا نطلق عليه اسم الأنا ما هو إلا مبدأ " الانقسام الذاتى " ، وبات يؤكد لنا أو الطبيعة اللاواعية للانا تتطابق مع طبيعتها الداعية ، فالطبيعتان متطابقتان أساسًا ، وأن " الذات " بالرغم من فرديتها ، كانت خلال هذه العملية كلها غير شخصية وحيادية تجاه كل تعبير من تعبيراتها ، فلا ننظر له إلا بوصفة تعبيرًا عن ذاتها وعن احتلالها للطبيعة ، فإذا كانت تلك هى " الذات " ، ما هو المبدأ الكامن فى لب طبيعتها ؟ يجيب " شلنج " " إنه مبدأ هوية عملياتها الشعورية واللاشعورية " ، والواقع أن هذه الهوية الواحدة ، تستقل عن كل هذه التنوعات التى قد سبق أن عرضنـا لها . وكل ما هنالك أنها تتطلبها فقط بوصفها صورًا لمظهرها لانها أعمق من كل هذه التنوعات ، ليست هذه الهوية بين الوعى واللاوعى ، والتعبيرات الذاتية والموضوعية ، والانشطة الواقعية والمثالية ، والعالم وغايته ، والانسانية وقدرها وغايتها ، شيئًا مفترضًا ، وإنما شىء ضرورى ، موجود وشامل ، يطالب بهذه التنوعات ويوحدها ، ولذلك يمكن القول بإن هذه الهوية هى "المطلق" بل ولقد سماها " شلنج " بالمطلق فالمطلق هو المبدأ الاساسى الذى تحاول " الذات " أن تصل إليه فى كل أفعالها وأحوالها وتطورها ، ولايكون المطلق كما قد وضح عند " شلنج " ، ذاتا أو موضوعًا ، وإنما عبارة عن الوحدة الأساسية بينهما أو ما يمكن تسميته بالمحايد ، فيتخذ صورة " الذات " فى مقابل الموضوع أو المتغير فى

مقابل المثال أو الفعل فى مقابل الواقعة أو التحقيق فى مقابل المحدود أو المنتصر فى مقابل المتنافس أو السلام فى مقابل الصراع ولا تعبر كل هذه الصور التى يتخذها عن ذاته الحقة لأنها المركز التى تتجه إليه كل هذه الاختلافات أو الصور المختلفة ، تكمن جذورها فى اللاوعى ، وتظهر ثمارها فى الجهد الانسانى . فطبيعته توحد الشعور واللاشعور فى هوية واحدة .

أخيرًا وفى نهاية البحث يضرب " شلنج " مثالاً يساعد على توضيح هذا المذهب الغامض إلى حد ما فيقول لنا ، بإننا إذا تركنا التأمل الفلسفى جانبا ، وبحثنا عن المطلق فإننا لن نجده فى الطبيعة أو الإنسان أو النشاط الأخلاقى أو فى التاريخ الانسانى ، وإنما نجده فى الفن وكل من يمارسه أى فى الفنان أو العبقرى ، فالفنان العبقرى يعد أقرب صور التجسيد الكامل للمطلق ، إن الفن هو التعبير الكامل عن " الهوية المطلقة " للوعى واللاوعى فى خبرتنا ، ونجد فى الفن الجيد ما يعد التعبير الكامل عن المطلق ، ويعد العمل الفنى مركبا من الإنتاج الموضوعى والاهتمام الذاتى ، تكمن جذوره فى اللاوعى وتظهر أعماله وصورة فى الوعى ، فالفن يعد نتاج الطبيعة ، وبالأخص طبيعة الفنان ، وبالتالى يكون منسجما انسجامًا كاملاً مع الطبيعة الكلية للأشياء ، ويتصف بكل الخصائص التى وجدها الذكاء فى النظام العقلى للعالم الظاهرى . فمن ناحية تكون له القيم المثالية التى تتصل بالأنشطة الشعورية التى نمارسها ، تمامًا مثل علاقة هذه الأنشطة بالقيم الخلقية أى بوصفها الغاية النهائية لأتصالنا ، ومن ناحية أخرى يمثل التجسد الكامل والنهائى للمثال ، لذلك يجسد أمامنا ، وبأعلى درجات الكمال ، الهويةوالوحدة بين كل العناصر المتنوعة التى سبق أن فرقتها الخبرة والأفعال ، والعلم والحياة ، و" الذات " والموضوع ، وهكذا بدأنا بالبحث فى " الذات " ، فانتهينا إلى المطلق ، واكتشفنا أن الفن أفضل تجسيد له .

كانت تلك هى الخطوط العامة لمذهب " شلنج " الرومانسى الرائع ، ولئن كان "شلنج" لم يصرح بأنه مذهب نهائى إلا إن المذهب يعبر عن عبقرية متحيزة والواقع أننى لم أتناول هذا المذهب بالوصف والتفصيل ، لتتبع تطور فلسفة "شلنج " أو صورتها النهائية وإنما لأننا نجد فى هذا المذهب البواعث الأساسية لكل الحركة المثالية فى تلك الحقبة .

## المحاضرة السادسة

# ظاهريات الروح لهيجل

تعتبر ظاهريات الروح من أهم الأعمال التى أنتجتها الفلسفة الألمانية فى الفترة من ١٧٩٠ إلى ١٨١٠ . وبالرغم من العلاقة الوثيقة بين هذا العمل وظروف تلك الحقبة والحركة العامة للفكر فيها ، إلا إن قيمته وأصالته فى التصور والتطبيق تجعله يفوق أى عمل من أعمال " فشته " أو " شلنج " ، ويحتل العمل قيمة خاصة بين مؤلفات "هيجل" نفسه بسبب أصالته وتفرده من بين كل مؤلفاته ، وبالرغم من غرابه أسلوبه الذى دفعت مؤرخى الأدب الألمانى إلى النفور منه ، إلا إنه كان على علاقة وثيقة بالحركة الأدبية لتلك الفترة ، ربما لو تمت صياغته فى لغة سهلة وواضحة أى لغة يفهمها طلبة الدراسات الأدبية، لكان قد إحتل مكانة مرموقة فى السجلات الأدبية للحقبة الرومانسية. ويمتاز العمل بحرية التخيل ، وتظهر فيه نزعة "هيجل" البنائية . والتى افتقرت إليها أعماله المتأخرة . فالعمل من مؤلفات الشباب التى كانت تمتع بالخصوبة وبالجوانب الإبداعية والحرية فى التعبير . حقيقة أن تعليقاته على المشكلات السياسية والاجتماعية ، تبين المزاج الشخصى "لهيجل" والذى ظل مميزًا لأعماله ، إلا إنها لا تبين النزعة السياسية المحافظة التى ميزت الفترة الأخيرة من حياته والتى شكلت أثناء شغله لمنصب الأستاذية فى برلين ، وأطلق عليها خصومه الفترة البيروقراطية فى حياته . والواقع أن الظاهريات قد ظل مهملاً ، بسبب اتجاه مؤرخى الفلسفة إلى الحكم على "هيجل" من خلال أعماله المتأخرة ، وبسبب موقفه السياسى المحافظ الرجعى إلى حد ما أثناء عمله فى برلين وأسلوبه الدكتاتورى الذى جعله غير محبوب ولا شعبية له ، بين جمهور المثقفين الألمان الأحرار الذين كانوا أصحاب النفوذ الثقافى فى عام ١٨٤٨ ، لم تهتم المراجع

الفلسفية بالعمل ، وفى معظم الأحيان تقدم تلخيصًا سطحيًا له ، فناقش هايم [١] العمل فى كتابه " هيجل وعصره " ولكن دون الالتفات لأهم أفكاره ، وتتحدث وند لباند [٢] فى كتابة تاريخ الفلسفة الحديثة ، عن العمل ، ولكن حديثه قد خلا من النظرة الحيادية ولم يكن منصفًا فى الحكم عليه ، ووصفه بأنه أصعب الأعمال الفلسفية فى تاريخ الفلسفة ، تعييننا أن الظاهريات عمل صعب ، حتى لمن يحاول قراءته قراءة محايدة وبروح صبورة ، ولكن كراهية العمل والنفور منه ، تعود لعدم فهم علاقته بالأدب والظروف الاجتماعية التى سادت الفترة التى تم تأليفه فيها ، وقليل من نقاد الأدب الألمانى حسب إعتقادى من حاولوا النظر للعمل ، نظرة عامة تربطة بظروف العصر ، ولم يتوقفوا عن حدود المعايير النظرية للنقد الأدبى . وأعتقد أن "زلر" [٣] أفضل من قدم تلخيصًا للظاهريات فى كتابه تاريخ الفلسفة الألمانية كذلك التفسير الذى قدمه "روزنكرانز" [٤] للظاهريات فى كتابه "حياة هيجل" كان تفسيرًا قيما وإن كنت اعتقد أن "روزنكرانز" لم يعتبر العمل على نفس درجة الأهمية التى للأعمال المتأخرة ، ويرى أن علاقته ضعيفة بالمذهب الفلسفى النهائى لهيجل . وأعتقد أن الظاهريات يجب أن ينظر له أولاً وقبل كل شيء ، بوصفة تعبيرًا عن مرحلة هامة وبارزة من مراحل تطور المثالية الألمانية ، وثانيا بوصفه عبارة عن إتحاد رائع بين منهج فنى صارم فى تحليل المشكلات عن جهة . وحرية كاملة فى استخدام الخيال الأدبى والتعليقات والأحداث التاريخية من جهة أخرى ، والواقع أن هذا الاتحاد هو ما يجعل تقييم العمل ، من وجهة النظر الفلسفية البحتة متذبذبًا وليس ثابتا ، فالناقد الذى يبحث عن الصيغ المنطقية والأفكار الميتافيزيقية ، دائمًا ما يجد الكثير منها فى هذا الكتاب ، عادة ما نخطأ فى الحكم بالنسبة للأجزاء التى يطلق فيها "هيجل" العنان لنفسه فى وضع الأوصاف المثالية إلى حد ما للحقب التاريخية ، والأفراد ، والحركات الاجتماعية ، فصعوبة إدراك العلاقة بين هذه الخصائص المثالية والأفكار المنطقية والميتافيزيقية ، تدفع الناقد إلى عدم فهم هذه الأجزاء من العمل أو يعتبرها خارجة عن التسلسل المنطقى أو فى أسوأ الحالات ، عبارة عن محاولات يائسة من جانب "هيجل" لاستنتاج التاريخ الإنسانى والتطور النفسى للشخصية

(١) وند لباند Windelband . ( المترجم ) .
(٢) زلر Zeller . ( المترجم ) .
(٣) روزنكرانز Rosenkranz . ( المترجم ) .

الإنسانية من المقولات المنطقية لمذهبه بصورة مسبقة . من جانب آخر الدارس الذى يتناول الكتاب باهتمام بتاريخ الأدب ، يصيبه الهلع من اللغة الفنية والمصطلحات الفلسفية ، والمقولات المرتبة ترتيبا غريبًا التى تحاول أن تبين أو أن تثبت وجود نسق واحد للوجود ، كذلك إذا نظر للظاهريات وفقًا للغرض المعلن من قبل المؤلف بأنها عبارة عن مقدمه لمذهبه الفلسفى ، فإن العمل سوف يعتبر عملً فاشلاً بالتأكيد ، فقليل من معاصريه أو ربما لا يوجد أحد منهم ، قد استطاع استنتاج مذهبه فى العالم الواقعى من تلك الأفكار التى قد وردت فى المقدمة ، وقليل منهم من استطاع فهم الجانب الفنى من العمل لأن هذا الجزء الفنى يحتاج لتفسير وشرح ، يستند على أعمال "هيجل" المتأخرة ، ولا يمكن فهمة إلا بالإشارة إليها . من جهة أخرى لم يستطع أحد من معاصريه الاستفاده من الأجزاء الأدبية أو غير الفنية من العمل لأنها كانت منسوجة بلغة غامضة ، ومصطلحات صعبة ، وغارقة فى تأملات ميتافيزيقية .

ومع ذلك وبالرغم من كل هذه الصعوبات ، إذا نظرنا للظاهريات فى ضوء فروضة المسبقة ، فإننا نستطيع أن نستنتج أمرين فى غاية الأهمية أولاً يعتبر العمل دراسة فى الطبيعة الأنسانية ، ولتجلياتها فى الأفراد والأنماط الاجتماعية المختلفة ، ووفقًا لهذه الوجهة من النظر ، يعتبر كتاب "وليم جيمس" "الأنساق المتعددة للخبرة الدينية" أفضل ما يوضح ظاهريات "هيجل" ، فيصف الكتاب فى تسلسل منطقى منظم ، بعض أنواع الخبرة التى تعتبر فى رأى "هيجل" مميزة للتطور العام للحياة العقلية العليا ، والتى تعد نماذج للانتقال من الفهم العام الساذج إلى التأمل الفلسفى ، فتشكل النسق المثالى أو معالم نسق فلسفى مثالى . ولئن كان اختيار مثل هذه الأنماط من الخبرات ، وهذه النماذج من الشخصية ، وتلك المراحل من التطور الاجتماعى ، قد نراه فى يومنا اختيارًا تعسفيًا ، إلا إن من الواضح أنه كان مرتبطًا بالحالة الأدبية والسياسية وبالحياة الأوروبية عمومًا التى كانت سائدة فى الفترة التى كتب فيها "هيجل" العمل ، وبالأخص فترة ما قبل معركة يينا ، وربما لو كتبه "هيجل" فى سنوات عمره الأخيرة ، وأثناء فترة رد الفعل السياسى أى قبل عام ١٨٣٠ ، لكان قد إختار حتمًا نماذج أخرى من الخبرة تختلف عن تلك التى إختارها لرسم حركة التاريخ ، ومع ذلك لا يوجد أدنى شك فى أن الأنماط الانسانية إلى حدها ، والنماذج الشخصية التى رسمها فى العمل ، كانت واضحة ومميزة لكثير من المشكلات الاجتماعية والفردية فى نفس الوقت ، وبالرغم من الترتيب المتعسف فى بعض الأحيان لهذه الأنماط التى قدمها "هيجل" والنقد القاسى الذى مارسه تجاههم

إلا أن العمل يعد عملاً عظيمًا وعلى درجة كبيرة من الأهمية وله قيمته الثابتة . والأمر الثانى للكتاب قيمة فلسفية حقيقية . ولا تكمن هذه القيمة الفلسفية فى أنه يقدم الفلسفة المثالية للقارئ بصورة واضحة وبسيطة ، وإنما فى احتوائه من بدايته إلى نهايته على نموذج لتطبيق المنهج الجدلى ، وعلى مجموعة هامة من التأملات الخاصة بمشكلات الفكر المثالى والفلسفة المثالية عمومًا .

يتركز العرض الذى أمام حضراتكم الآن لكتاب "الظاهريات" حول هذين الاهتمامين أوالأمرين ، الربط الغريب الذى قدمه "هيجل" بين التحليل الميتافيزيقى والصور الحرة لأنماط الشخصية الانسانية ، وصعوبة المسألة كلها ، وعدم كفاية المذهب ككل أو التبرير الذى صاغة "هيجل" ، لتحقيق هذا الربط ، ومدى قيمته بوصفه نسقًا فلسفيًا مثاليًا ، والتوحيد المتعسف بين النباء التخيلى والصورة النفسية ، والتبرير الميتافيزيقى ، كل هذه الأمور السابقة سيتم تناولها ، بالإضافة لتوضيح مدى أهمية الكتاب وقيمة ، إذا ما تم فهمه فهمًا صحيحًا ، والواقع أن من يريد فهم "العمل" ، والحكم عليه بصورة منصفة ، لابد أن يتعامل معه كما يتعامل مع كل الأعمال الأدبية الأصيلة ، والتأملات المجردة ، والمؤلفات الخيالية ، فينظر للظاهريات ، مثلما ينظر "لشوينهور" و"نيتشه" و"ولت واثيمان" [1] و"براوننج" ، وينقسم الناس عندما يتناولون مثل هذه الأعمال العبقرية المتعدد والغامضة ، إلى فريقين ، فريق يقدس المؤلف أو العمل ، بسبب غرابته وشذوذه ، وفريق يعارض معارضة عمياء ، فلا يرى فى الكتاب إلا أطوارًا غريبة ومتقلبة ، إذ دنمًا ما يعبر هذا النوع من الأعمال العبقرية عن ذاته بصورة حرة قد لا تخضع للمعايير التقليدية ، ويعتقد الناس دائمًا ، أن الإنسان يجب أن يكون متيمًا ومعجبًا أو معارضًا لأعمال ومؤلفات براوننج [2] ووالت ويتمان ، وتولستوى [3] والحقيقة أن هذه الأعمال ، يجب أن نتعامل معها، بنفس الحرية التى كتبها بها أصحابها أو تعبر

(١) وولت واتيمان Walt Whitman ، شاعر أمريكى ، تناول شعره موضوعات الحب والموت والوطنية والديمقراطية من أهم أعماله ، أوراق العشب ١٨٥٥ ، رؤى الديمقراطية ١٨٧١ ، نماذج من أيامى ١٨٨٣ . (المترجم ) .

(٢) براوننج دوبرت Browning ( ١٨١٢ – ١٨٨٩ ) شاع انجليزى ، من أهم أعماله ، برلين ١٨٣٣ ، سترافورد ١٨٣٧ ، القس يشيد قبره ، الخاتم والكتاب ١٨٦٩ ، اغنيات ريفية ، أوسلادنو ١٨٨٩ .

(٣) تولستوى ليو Tolstoi ( ١٨٢٨ – ١٩١٠ ) روائى روسى من أعماله القوقاز ١٨٦٣ ، والحرب والسلام ١٨٦٩ أنا كارينا ، اعترافات ، عرض للكتاب المقدس ، الحاج مراد ، الجثة الحية ( المترجم ) .

عنها ، فلم يقدس مؤلفوها أحدًا ، وإنما عبروا عن ذواتهم ، فعلينا أن نحذوا حذوهم ، ونحكم على أعمالهم بنفس معاييرهم الحرة ، وإن كان العمل الذى أمامى يتصف بالغرابة ، ومتفردًا ، فمن حقى أن أحكم عليه حسب وجهة نظرى الشخصية ، كذلك إذا أردنا أن نكون منصفين فى أحكامنا ، يجب أن ننظر إليه ، بوصفه معبرًا عن وجهة نظر فردية للحياه والفكر وليس بوصفه عملاً نهائيًا ومطلقًا .

- ٢ -

قبل دراسة "الظاهريات" يجب أن نذكر أنفسنا باللحظة التاريخية التى ظهر فيها ، فلقد تم صياغة التعبيرات الأساسية للمثالية على يد لفيف من الأساتذة الذين كانوا يعملون فى جامعة ، يينا فى ذلك الوقت ، فكان "فشته" يدرس بالجامعة ، من عام ١٧٩٤ حتى تم طرده من الجامعة ، بسبب اتهامه بالإلحاد ، وكان قد تم نشر أعمال "شلنج" ، وكان "هيجل" الذى يكبر "شلنج" بخمس سنوات ، وطالبا له فى جامعة توينجن ، قد بلغ من العمر الثلاثين عامًا فى عام ١٨٠٠ ، إذ قد التحق فى هذه السنة ، وبعد أن قضى فترة إعداد طويلة ، يعمل فيها كمدرس خاص ، بالجامعة يينا كمحاضر خاص ، كان معروفًا فى البداية بوصفة تلميذًا "لشلنج" ، ولكنه لم يعترف بذلك ، ولم يؤكد هذه الواقعة ، بالرغم من وضوح تأثير أراء "شلنج" وأفكاره فى أعماله الاولى ، أصدر "هيجل" فى ذلك الوقت المجلة الفلسفية بمصاحبة "شلنج" وفى عام ١٨٠٦ ، أخر اندلاع معركة يينا فرص التحاقه بالجامعة ، وفى عام ١٨٠٧ ، تأخر نشر "الظاهريات" ، بسبب الظروف السائدة فى تلك الفترة ، واضطر "هيجل" أن يشغل أعمال بعيدة عن العمل الأكاديمى لفترة من الوقت ولعدة سنوات ، ولم يحصل على العمل كأستاذ للفلسفة فى جامعة هيلدبرج إلا فى عام ١٨١٢ ، حيث ظل يعمل بهذه الجامعة حتى انتقل إلى جامعة برلين ، لذلك جاءت "الظاهريات" لاحقة لنشر أعمال "شيلنج" الرئيسية ، وتفترض معرفة الطلبة والقراء بمشكلات المثالية فى تلك الفترة ، كان "هيجل" يعامل طلبته ، وكما سبق أن وضحنا من قبل بقسوة بالغة ، فقدم وبقليل من الشرح ، مصطلحًا فلسفيا معقدًا ، لا يتم فهم معناه إلا بعد تطبيقاته المختلفة والاستخدامات التى قد استخدمه فيها، فلقد كان يصر على أن الفهم الحقيقى لمعنى المصطلح الفلسفى لا يتم إلا إذا أثار فى العقل أفكارًا معينة ، حين يتم استخدامه فى النسق التصورى ، واعتقد أن وصف مؤرخى الأدب الألمانى لغة "هيجل"

بأنها لغة بربرية ، مسألة تعود إلى لغته وطبعه "الشفا بيانى"[١] من ناحية وإلى محاولته ترجمة المصطلحات الفلسفية اللاتينية واليونانية إلى اللغة الألمانية من ناحية أخرى ، وهى محاولة نجح فيها "هيجل" لحد كبير وكان "هيجل" من الناحية التربوية معلمًا قاسيًا ، لايمهد الطريق أمام المتعلم ، ويفرض عليه الالتزام بنهجه .

لقد بات القارىء الآن على علم بالفروض الفلسفية العامة ، وعلى معرفة سطحية بها إلى حد ما ، فيجب تعريف عالم الواقع فى ضوء ما يشكل الطبيعة الحقة للذات ويمثل أساسًا لها ، ويتم استنباط المقولات الفكرية بالمعنى المزدوج الذى أصبحنا نألفه الآن ، أى يجب أن نأخذ فى اعتبارنا محاولة "كانط" فى استنباط المقولات أى البرهنة على أن الظواهر يجب أن تخضع لقوانين الفكر ، وتهتم أيضًا بأن نبين بتطور منهجى هذه الصور الفكرية وأنواعها ، ويفترض الكتاب أن القارىء سوف يكون مهتما بهذا العمل ، ويكون مستعدًا بصورة عامة للبحث فى مشكلة الحياة والطبيعة من وجهة النظر المثالية ، كما يتطلب منهج "الظاهريات" أن يكون القارىء ملمًا بصورة تامة بالأدب الفلسفى الحديث ، فلم يذكر "هيجل" السابقين من الفلاسفة بالإسم ، واكتفى بالاشارات والتلميحات ، ولما كانت مثل هذه الإحالات لمقاولات ومناقشات ليست ماثلة فى وعينا التاريخى ، وبعيدة عن اهتمامنا ، فإننا دائمًا ما نبذل جهدًا مضاعفًا لمعرفة تأثير هذه الإحالات ومدى قوتها أو قيمتها .

كان "هيجل" مقتنعًا تمامًا بالأهمية الأساسية للمنهج الجدلى ، ويرى أن هذا المنهج قد بات واضحًا ومنظمًا ، ويخضع لقواعد محددة على عكس تلك الطريقة التى استخدمه بها "فشته" ، وأصبح أداة للفكر الفلسفى ، تتصف بالوضوع والبساطة وعلى عكس ما كان عند "شلنج" ، ويمكن القول إن المنهج الجدلى قد تجلى فى "الظاهريات" منذ البداية ، وكما سبق أن أشرت فى صورته البراجماتية فالمراحل المتضادة والصور المتناقضة التى يمر بها الفكر الناقص ، والتى من الضرورى أن يمر بها فى طريقه للوصول للحقيقة ، يتم النظر لها فى هذا العمل بوصفها تشكل سلسلة من المراحل التى تتمثل فى تاريخ العلم وتاريخ الحضارة ، ففى الفلسفة يعد المنهج الجدلى هو المحدد لمسار طبيعة وتطور العملية الفكرية والمصور لها ، ولكن هذه العملية الفكرية ، تمر فى نفس الوقت ، بسلسلة

(١) نسبة إلى العناصر الشفابية التى سكنت إقليم فور تيمبيرج ، وهم قوم لهم لهجة خاصة بهم أثناء الكلام ويمكن التعرف على أبنائهم بمجرد تبادل العبارات ، ويشتهرون بالبساطة والتحرير الفكرى . ( المترجم ) .

من المراحل ، تطابق المراحل المتعاقبة للعمليات المختلفة التى تحدث فى حياة الأفراد والأمم ، وهذه المراحل التى تمر بها الحياة الفردية والاجتماعية أو تتمثل فيها ، تكون مرتبطة بصورة عامة ، بصور من الأنشطة وبمجموعة من العواطف والرغبات الإنسانية المتصارعة ، وما قد يظهر بوصفه صراعًا بين الآراء والمقولات فى الفلسفة المنطقية ، ووجهات النظر ، والدعاوى ونقيض الدعاوى ، يظهر فى الحياة الإنسانية بوصفه صراعًا بين الاتجاهات الأخلاقية والاجتماعية وبين الأراء التى قد يضحى الناس من أجلها ، ويربطون مصائرهم بها ، ولذا تظهر التناقضات والصراعات بين الأفكار الفلسفية كما لو كانت تكرارًا أو إعادة لصور صراع الإنسانية من أجل الحياة والاستفادة ، إن الدعوى بأن التاريخ نفسه عبارة عن عملية جدلية ، دعوى يمكن تبريرها بصورة نسبية من الصفة الجدلية للإرادة والتى سبق أن وضحتها فى محاضرة سابقة ومن السهل القول بإن "هيجل" فى معالجته لمسألة التشابه بين المنطق والأخلاق أو التوازى الخلقى والمنطقى، إن جاز القول كان صوريًا ، ويميل لتزييف التاريخ ، حين يفسر كوارثه وحروبه فى ضوء مقولات مذهبة الفلسفى ، إلا أن مثل هذا الاتهام ، إن أمكن تقديمة إلى "هيجل" فإنه ليس موجها ضد "الظاهريات" ، بقدر ما يكون موجها لاعماله المتأخرة ، ومحضراته فى فلسفة التاريخ ، فالظاهريات تقوم باستخدام منهج يوضح الفلسفة بالتاريخ ، ولا يتهم كثيرًا بإعادة بناء الحوادث التاريخية ، وإنما بالروح ، والمعنى العام، والخطوط العامة للعمليات التاريخية ، فلم يكن "هيجل" يلزم نفسه فى هذا العمل ، بالنظرية التى وصفها فيما بعد ، والقائلة بإن التاريخ تعبير ظاهرى فى الحياة عن مقولات المنطق الفلسفى .

ويمكن القول إن المسألة قد جاءت على العكس ، فقد وجدت "الظاهريات" بين المنطق والتاريخ ، برد العملية الفكرية إلى صفة برجماتيه أو عملية ، بدلا من تقديم ترجمة زائفة للحياة الواقعية والعملية إلى مجموعة من المقولات المنطقية المجردة ، فلقد وضح خلال العمل كله أن "هيجل" لا يفرق أو يفصل بين الفكر والإرادة ، والمنطق لا قيمة له إلا بوصفة منطق الحياة ، والحقيقة التى قد نعتبرها ، بمعنى من المعانى مطلقة ، لا توجد إلا فى صيغة عملية حياتية واضحة ، يعبر فيها كل من " المطلق والإنسانيه " عن اهتماماتهما وعن أغراضهما، فأهداف المطلق والإنسانية تعبر عن نفسها فى عمليات حياتية واضحة ، واستنتاج مقولات العملية الفكرية فى هذا العمل ، يتم بصورة جدلية ، ويقوم على منهج النقائض ، وهو منهج يكتسب عن "هيجل" قيمة عملية براجماتية ، ويوضح الطريقة التى يحيا بها الناس ، والطريقة التى يجب أن يفكروا بها .

لقد بينت بصورة عامة الاهتمامات الفلسفية التى تركزت حولها "الظاهريات". فإهتمت بالمثالية الجديدة، وبالاستنباط الكانطى للمقولات، وباستخدام المنهج الجدلى استخدامًا فلسفيًا بحتا، وبعلاقة الفلسفة بالحياة، والعقل بالإرادة، ويمكن القول بإن هذه الاهتمامات نفسها، هى التى دفعت "هيجل" حين قام بالتخطيط لهذا العمل، بتصور أن أفضل تقديم للفلسفة، يجب أن يأخذ صورة سلسلة من المراحل أى تنوعات الوعى والحياة التى ينتقل العقل خلالها من حالته الأولية والطبيعية حتى يصل إلى حالة التعقل الفلسفى، وأعتبر "هيجل" هذا المراحل ضرورة فلسفية وقابلة للظهور تاريخيا فى حياة الأفراد والمجتمع، وبدا له أن التوازى بين المنطق والتاريخ، والعملية الجدلية والتطور الانسانى، يساعد فى تقديم الفلسفة للقارىء، والحق أن فشل "هيجل" فى توضيح نظريته فى التوازى، وعدم فهم القارىء غير المتمرس للنظرية، ونفوره من فلسفة "هيجل" يعود فى جانب كبير منه إلى شخصية "هيجل" كمدرس، فلقد كان "هيجل" من النوع الذى يميل لإرباك الطالب، ودفعه للحيرة واليأس، ولا يأخذ بيده إلا بعد تكبيده المعاناة والمشقة، ولذلك لا يمكن أن يدرك الطبيعة الحقة لهذا التوازى إلا من يكون على معرفة بروح المذهب الهيجلى، ولا يتوقف عند حدود قراءة هذا العمل فقط.

وإذا تم التسليم بأن فلسفة "هيجل" ونسقه، يمكن تقديمها من خلال دراسة نظريته فى الموازاه بين المنطق والحياة الواقعية، فإن المشكلة الأولى التى يجب على "هيجل" حلها، تتمثل فى أن صور وأنماط الوعى التى يرغب فى عرضها، تظهر امامه فى جانب منها عبارة عن مراحل يعبر عنها تطور الجانب الأخلاقى لدى الشخص الفردى، وفى جانب آخر مراحل يجسدها تطور المجتمع، وسبق أن رأينا فى دراستنا "لشلنج"، كيف كانت مراحل التعبير الذاتى للمبدأ المسمى بالذات أو الانا، فى جانب منها فردية، وفى آخر اجتماعية، وفى ثالث عامة وغير شخصية، فتعلم "هيجل" من "شلنج"، النظر لتعبيرات الذات بوصفها سلسلة من المراحل المتصلة منطقيًا ببعضها البعض، ولكنها تختلف فى طريقة تأكيدها على أنماط الوعى الاجتماعى والفردى والشخص والعام، كان "هيجل" أقل اهتماما من "شلنج" بالنسبة للفهم الفلسفى للطبيعة الخارجية، وكانت معرفته الواسعة تتركز فى الجوانب الأدبية والفلسفية والتاريخية والاجتماعية للحياة الانسانية، لذلك كان أمرًا طبيعيًا أن تقوم "الظاهريات" على الأفكار والخطوط العامة التى قد تقدمها، الصور والأنماط المنطقية للجنة الاجتماعية والفردية، ومن الطبيعى أيضًا، تقديم الأنماط الاجتماعية والفردية فى قسمين، ويتم التوحيد بينهما، بواقعة أن

الأنماط الفردية تتكرر دائمًا ، وإن كان على مستويات أعلى وأكثر وضوحًا ، حين يتم النظر للفرد فى وصفه الحقيقى أى فى صلته بالنظام الاجتماعى الذى ترتبط به مراحل الوعى الفردى .

- ٣ -

ولكى يكتمل فهمنا الصحيح لبناء "الظاهريات" ، لابد أن نشير إلى عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر التى سبق أن ذكرناها ، وإن كان يختلف عنها . ومعظم من تناولوا "الظاهريات" بالشرح والتوضيح قد أشاروا إليه وحظى باهتمامهم ، ولقد أبرز جوته فى كتابه "فيلهلم مايستر" نمطًا من أنماط الرومانسية ، لم يعد مألوفا لدى قراء الأدب فى العصر الحاضر ، بالرغم من أنه له ما يماثله فى الأدب الإنجليزى ، وربما كان قراء الأدب فى عصور سابقة على معرفة بالصورة التى نتحدث عنها من قراءتهم للآداب الأوروبية المختلفة ، ولكن لعل محاولة المقارنة بين "فيلهلم مايستر" وكتاب" كارلايل" "سارتور رزا رتوس" قد توضح ما أقصد الإشارة إليه ، فبطل القصة الرومانسية الذى نشير إليه ، يمثل نمطا رومانسيًا خاصًا أى ليس مجرد فرد عادى تهدف القصة إلى الحديث عن شخصيته وجاذبيته بوصفه فردًا معينًا ، فالبطل يتم توظيفة للتعبير عن مراحل تعليمية معينة ولذلك يوجد شبه بين القصة الرومانسية التى تعرض لنمط من الأنماط وبين المقالة الفلسفية التى تتحدث عن مراحل معينة تنتقل فيها من مرحلة لأخرى . ولعل سارتور رزا رتوس ، خير مثال لذلك ، فهذه القصص الرومانسية ، تركز دائمًا على عمليات تطورية معينة يمر بها بطل القصة ، فيصبح ممثلاً لنمط من الخبرة الشخصية أو لمرحلة من مراحل الشخصية وتطورها ، ولا يهدف كاتب القصة هنا وصف حياة البطل أو ما بها من مآسى أو ملاهى أو أهواء وعواطف ، وإنما إلى توضيح رؤيته للعالم ، فتجد فى القصة الرومانسية وجهة نظر معينة تجاه العام أو تجاه جزء من أجزائه ، ولقد ظهرت فى الأدب الألمانى فى تلك الفترة نماذج عديدة حول هذا النوع من القصص ، تتفاوت فى درجة الأهمية ، فحاول "نوفالس" أن يرسم فى كتابه " هنرش فون أفتردنجن " صورة لحياة الشاعر الرومانسى التى يتمنى أن يحياها هو نفسه ، وإن كان قد وافته المنية قبل أن ينتهى الكتاب ، وقد قيل أنه كان يخطط لعمل سلسلة من القصص ، تمثل كل قصة منها نمطًا معينًا من الشخصية ، ونستطيع أن نلاحظ أن البطل فى قصة "نوفالس" يمثل صورة

نمطية أن نموذجية للشاعر ، ولا يمثل حالة فردية معينة مثل "ماكبث أو روميو" [١] فأهمية القصة الرومانسية تكمن فى "النموذج" وليس فى الفرد ، ولئن كان الفن عمومًا يهتم بالنموذج أو النمط ، إلا إنه من الملاحظ فى هذه القصة الرومانسية التى نتحدث عنها قد تم اختيار النمط اختيارًا حياديًا وموضوعيًا ، وتم خلق "البطل" لتصوير أو للتعبير عن صورة نموذجية مجرده أو تحقيق مطلب معين ، فى حين أن النمط فى بعض أنواع الفن الأخرى كما كان فى "ماكبث" يصور البطل فردًا ، ويصبح نمطا أو نموذجًا ، بسبب المتطلبات اللاشعورية أو ربما الوراثية والفطرية لعبقرية الفنان ، ففى "فاوست" لجوته ، يأتى الفرد أولا ولا يكون النمط أو النموذج إلا نتيجة لعظمة الإبداع فى حين أن "فلهلم مايستر" يكون المنوذج نتاج التطور الطبيعى قبل أن يكون فردًا ، واستخدام "لودفيج تيك" [٢] صيغة النموذج الرومانسى ، فى مرات عديدة ، لكى يعبر بها عن صور التقدم أو صور الإنحطاط والتخلف ، وكانت قصة "وليم لوفيل" كلها صورة للنموذج الرومانسى تأثر "هيجل" بالأساليب الأربعة السائدة فى عصره ، فرسم ما سماه خبرة الروح أو العقل النموذج للجنس البشرى ، فى صورة قصة يمكن سردها أو فى صورة سلسلة من القصص التى تعبر عن مراحل التطور للروح أو لهذا العقل ، لذلك تظهر "الظاهريات" ، بوصفها نوعًا من التأريخ أو قصة لحياة "روح العالم" قصة يجد فيها المرء ملاهى ومآسى الحياة الباطنية ، بدلا من الحوادث العينية ، تصور ما يحدث للأفكار أو إن شئت للغايات وللمقولات ، بدلا من أحداث العالم الواقعى ، إن اسم "روح العالم" ، الذى يستخدمه "هيجل" أحيانا والذى أصبح سائدًا من الأدب المثالى المتأخر ، يحمل نفس المعنى الذى يحمله مصطلح "الذات" الذى استخدمناه فى هذا البحث بمعنى عام ، وكل ما هنالك أن مصطلح "روح العالم" عبارة عن رمز أو صورة رمزية ، تشير "الذات" ، بوصفها ذاتا تحدث له الحوادث الإنسانية والتاريخية ، ولذا تصبح "روح العالم" ، كما لو كانت تحيا حياتها من خلالل ما تعانيه أو ما تستمتع به من حوادث وعمليات فردية وتاريخية تشكل قدرها ، "روح العالم" صورة مجازية "الذات" ، بوصفها جوال يضرب فى

(١) المقصود مسرحية "روميو وجوليت" لوليم شيكسبير ١٥٦٤ – ١٦١٦ . ومن مؤلفاته "أيضًا ماكبث" وهاملت . ( المترجم ) .

(٢) نيك لودفج ( ١٧٧٣ – ١٨٥٣ ) شاعر وكاتب من المدرسة الرومانسيه ومن مؤلفاته ، حكايات شعبية ، القطة ذات الحذاء الطويل ١٧٩٧ ، جنوفينا ١٧٩٩ ، أكور مبونا ( المترجم ) .

التاريخ ، والإله المتجسد ، الذى من المفترض أن تحدث له حوادث الحياة الإنسانية أو إن شئت الإله متنكرًا مثل "ووتان الجوال"[1] ، لم يكن المصطلح مصطلحا فلسفيًا على الإطلاق ، ولكنه قد تم استعماله بالمعنى المجازى من قبل كثير من الفلاسفة .

وهكذا يمكن القول بإن "الظاهريات" يمكن النظر لها بوصفها قصة حياة "روح العالم" وأن "هيجل" قد وضع خطة بهذا المعنى للعمل كله ، ماعدا المقدمة ، وتتكون حياة "روح العالم" من سلسلة من المراحل التى يمكن أن نعتبرها تجسدات أو تقمصات "لروح العالم" وأن كان "هيجل" لم يشر صراحة لذلك ، إلا إن فقرة من الفقرات التى وردت فى المقدمة ، توحى بتلك الفكرة إذ تشير الفقرة لروح العالم ، وبالعبارة التى خاطب بها "هاملت" شبح والده ، قائلاً ، كيف تستطيع الخلد العجوز أن يعمل فى الأرض بهذه السرعة ؟ ولذلك يقول "هيجل" أننا أحيانا نميل إلى القول ، حين نلاحظ مسالك وجوانب الخبرة ، وطرقها المتعددة ، بأن الروح قد اهتدى لنور العقل من خلال الطريق الذى شقه لنفسه فى تاريخ الإنسانية ، والحق أن الإشارة الواضحة لمثل هذا التفسير قد ظهرت فى حقيقة أن "هيجل" كان دائمًا يصف وجهة النظر النموذجية ( المثالية ) من خلال فرد أو شخص واحد أو مجموعة من الأفراد الذين تكون حياتهم فى العالم الطبيعى متوافقة تمامًا مع هذه الوجهة من النظر المثالية مع تعبير هذه المرحلة من الوعى ، ولا يستطيع هذا الفرد أو هؤلاء الأفراد الانتقال من هذه المرحلة التى يجسدونها أو يعبرون عنها . ولذلك فى نهاية كل مرحلة من مراحل الوعى ، يتحدث "هيجل" عن انتقال الوعى لمرحلة أعلى يتم تمثيلها فى العالم الإنسانى بمجموعة أخرى من الأفراد تختلف عن مجموعة الأفراد فى المراحل السابقة ، لقد أصبح تخيل التقمص فى ظل هذه المراحل والشروط مسألة لا يمكن تجنبها ، إن شئنا معرفة ما قد حدث فى التاريخ ، والمصطلح الذى استخدامة "هيجل" للتعبير عن هذه المراحل النموذجية ( المثالية ) المختلفة فى تطور الوعى أو "روح العالم" هو مصطلح " صور الوعى" . وكانت هذه الصور الخاصة بالوعى صورًا منفصلة ، بمعنى أن كل صورة منها تعامل كشخص أو كبطل ، تمامًا مثل الأبطال الذين تصورهم قصة "فلهلم مايستر " أو " سارتور رزارتوس " ، أبطال لهم كيانهم الخاص ، وبدايتهم الواضحة ، وقدرهم المحدد ، يثقون بأنفسهم ، وبحقيقتهم ، ولهم صراعاتهم ، وأعدائهم ، ومآسيهم ،

(١) إحدى أوبرات الموسيقار "فاجنر" الألمانى ( المترجم ) .

وتناقضاتهم ، وسقوطهم ، أو بداية نهايتهم ، واقتراحهم بظهور مرحلة أعلى ، أو صورة جديدة تبرز منهم فكل صورة تمهد للصورة الجديدة التى تليها ، كذلك يلاحظ أن هناك منجهًا وتحليلاً جدليًا مفصلاً ، يسير جنبًا إلى جنب مع هذا التشخيص المتعمد للفكرة من خلال العمل كله ، فتشترك هذه السيرة شبة الذاتية لتجسد "روح العالم" ، مع نوع من الندم المنطقى لرأى نموذجى أو مثالى أو للمعقولية الماثلة فى حل معين أو فى باعثٍ أو فى سلوك عقلى ، وكل هذه خصائص للمنهج المتبع فى العمل هذا المنهج المتعمد والمحير فى نفس الوقت ، "ويعتبر العمل" خاليا بصورة عامة من التعسف أى من التحليل المنطقى لما يتم النظر إليه دائمًا بوصفه مخلوقًا حيًا بالتالى يصبح تحليلاً لا قيمة له ، ويمكن القول إن العمل استمد قيمته من جدة الموضوع وطريقة معالجته ، ومن المزج الرائع بين التقدير والتحليل النقدى الصارم ، باختصار المزج بين عبقرية المؤلف والاهتمام الفلسفى الأصيل .

إن كل صورة من هذه الصور تكون لهاحياتها الخاصة أى قصتها وتاريخها ، فتعبر كل صورة عن فكرة ، وعن سلوك ، وعن حالة ، ورد فعل تجاه العالم ، يظهر فى كل مرحلة كما لو كان نتاجًا للمراحل السابقة ، فتقدم كل مرحلة نفسها على أنها المرحلة الضرورية والحتمية للوعى ، وبوصفها المرحلة الوحيدة العاقلة ، والطريقة الوحيدة للحياة وللتفكير والمفسِّر أو المؤول للحياة ، والفكر ، والعالم، والواقع ، وكما يؤكد "هيجل" دائمًا ، تعبر كل صورة من هذه الصور بطريقتها الخاصة ، ووفق وجهة نظرها ورؤيتها عن الطبيعة الحقة "للذات" ، فتمثل كل صورة منها ، وفى حدودها ، الحقيقية، ولديها بصورة عامة " اليقين بأنها تعبر عن كل الوجود وأنها حقيقية " ، كما أنها تتضمن فى الحقيقة ، نوعًا من المقارنة بين جانب ذاتى وآخر موضوعى ، يظهر الأول فيما نعتبره ذاتها ، والثانى فى علاقتها مما نعتبره عالمها الخارجى . بمعنى آخر ، تعرض كل صورة من هذه الصور لجانب من مشكلة "الوعى الذاتى" جانب من مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع . كما تظهر هذه المشكلة أيضًا فى كل حالة من الحالات ، كما لو كانت لها أهمية عملية أو عاطفية أو على الأقل قيمة واضحة ، وتظهر المشكلات النظرية دائمًا على أنها مشكلات حياتية أيضًا ، فحين تتجلى "روح العالم" فى صورة من الصور ، تصبح فى البداية واعية بمشكلتها ولكن دون أن تدرك معناها ، أفليست مجرد ملاحظ متأمل للوقائع ؟ لذلك لا تستطيع أن تدرك كيف يمكن أن تنتمى هذه الوقائع لطبيعتها الخاصة، أليست مجرد سلوك عملى تجاه العالم ، سلوك يعبر عن طموح واحتجاج ، وثورة وإصلاح ؟ إذن لم تقم

بالعمل حتى الآن ، ولابد أن تحارب معركتها وتبدأ فى التعبير عن نفسها، وحين تشرع الصورة فى إنجاز مهمة حياتها المحدودة أو فى مراحل أعلى تعبيرها فى العالم ، فإنها يجب أن تطور فى الحال ما هو بداخلها ، وتدخل فى صراع مع ما هو خارجها ، وغالبا ما تكون النتيجة بالنسبة لهذه الصورة ، هزلية أو مأساوية فى الجدل الناتج ، فالبداية الواثقة والهادئة أى فى شبابها تتحول حين تشرع فى عملها إلى نوع من خيبة الأمل إلى شعور بالتناقض إلى نوع من الندم المنطقى ، فلقد ثبت أن أفكارها غريبة ، وتحولت وقائعها المفترضة إلى أحلام ، ويبدا إخلاصها ، حين تعرض لخبرة الحياة ، ولنوع من النقد الذاتى القاسى ، ليصبح أحيانا نوعًا من الخداع الذاتى ، وأحيانا أخرى نوعًا من النفاق ، إن مصير حياتها يتحدد بصورة عامة ، بمعادلة "هيجلية" يختص ويتميز بها المنهج الجدلى عند "هيجل" . إذ يتحول صراعها الخارجى مع العالم الذى تراه موضوعها أو تراه شيئًا آخر غير ذاتها التى أن يصبح صراعًا داخليا أيضًا ، أى أنها كانت فى البداية تلوم العالم على الصعوبات الى تواجهها والأخطاء التى تقع فيها ، ثم تكتشف أن الخطأ خطأها ، والصعوبات تتعلق بطبيعتها ، من جهة أخرى صراعاتها الداخلية وتناقضاتها الباطنية ، دائمًا ما تعبر عن نفسها فى صراعات خارجية ، وهذه الوحدة بين الخارج والداخل ، هى ما تمثل النتيجة الإيجابية للعملية التى تنجزها كل مرحلة من المراحل ، مما رأته الصورة خطأ على أنه خاص بها، ثبت أنه ينتمى لما قد اعتبرته عالمًا مستقلاً كلية عنها ، من جهة أخرى كل ما قد وجدته فى عالمها الخارجى ، قد ثبت بدوره أنه مجرد تطور وتعبير عن طبيعتها الخاصة هى نفسها ، لذلك يتضمن فشلها إعادة بناء نظرتها تجاه نفسها وتجاه العالم ، فما اعتبرته خاصا بها ، صار غريبًا عنها ، وما تصورته خارجًا ومستقلاً ومجرد "لاذات" تحول ليصبح جسدها أو لحمها ودمها ، ثم تمضى هذه الصورة الخاصة من الصور التى تتجلى فيها "روح العالم" ، تاركة المجال لظهور نظرة جديدة لطبيعة الأشياء ، تتشكل فى نمط جديد من أنماط الوعى .

وحين يتبع القارىء هذه السلسلة من الصور النموذجية للوعى ، يندهش دائمًا بالنقد السلبى الذى يواجهه فى كل مرحلة من مراحل الوعى ، فما قد يبدو فى البداية فرديًا وخاصًا تراه الصورة شيئًا مقدسًا من وجهة نظرها ، ولئن كان واضحًا أن "هيجل" حين يمارس مثل هذا السلوك ، كان متأثرًا بحكم ثابت ، يتمثل فى أن الحياة أو التاريخ فى زمنه ، قد تخطى مرحلة الوهم الانسانى والمحاولات الخاطئة إلا إن النقد السلبى الذى

كان يمارسه ، يعد شيئًا متعلقا بالجوانب الفنية للمنهج الذى يستخدمه ، فلقد تعلم "هيجل" من سقراط ومن المحاورات الأفلاطونية ومن النقائض الكانطية ، ومن "فشته" ، ومن حب "شلنج" للتناقضات ، كيف يكون جدليا ، وعارضا للتناقضات ، وسالبا للتأملات ويعتبر هذا المنهج السلبى من الناحية الفنية ، متعمدًا ودقيقًا ، ومملاً ومجهدًا فى معظم الأحيان ولا يظهر هذا المنهج فى المرحلة التى يتم تطبيقه فيها على أنه منهجًا خارجيًا يطبقه الفيلسوف ، وإنما يظهر كما لو كان يمثل نوعًا من الخبرة والتطور الداخلى للصورة التى يتناولها الفيلسوف بالدراسة ، والواقع أن القارىء يشعر دائما بالتعاطف مع كل مرحلة متعاقبة من مراحل تجليات "روح العالم" ، إذ تشعر فى البداية بمهمتنا "الآلهية والكلية" وتحاول الانتصار فى العالم ، بعد أن حملت على أكتافها كل ما تم إنجازه فى الماضى ، وكل أخطاء المراحل التى قد سبقتها ، ولكنها سريعًا ما تجد نفسها ، تقع فى المتناقضات ، وتدخل فى شبكة من الصراعات الداخلية ، وتنتهى حياتها كما إنتهت حياة "شمشون الأعمى" ، ضحية للفلسطينين والذين لا يمثلون فى هذا العالم المثالى إلا أفكاره ذاتها ، إيه "هيجل" يعتبر ما يسميه ، بمبدأ السلب مبدأ أصيلا وأساسيًا لعملية العالم وللمنطق الفلسفى ، لذلك يصل المنهج الجدلى فى هذا العمل إلى أقصى درجة من الوضوح ، لم يتم الوصول إليها فى كل الأدب الفلسفى من قبل ، ولكن لا يجب أن نفترض أن "هيجل" نفسه كان ينظر لهذه العملية على أنها عملية سلبية خالصة ، ففى مقدمة هذا العمل ، وفى ثنايا موضوعاته ، يوضح دائمًا أن كل كشف من هذه الاكتشافات السلبية ، مهما كانت مأساوية من وجهة نظر الحياة أى من وجهة نظر الفكرة أو الرأى أو السلوك المدروس ، تعد أيضًا كشوفا إيجابية ، وكشفا جديدًا للعلاقة الداخلية بين العقل والأشياء ، ودليلا جديدًا على أن فى عالم الخبرة لا تنفصل "الذات" عن الموضوع ، وتنمو وحدتهما من الصراعات القائمة بينهما ، طالما أن علاقاتهما ببعضهما البعض لم يتم تقديرها تقديرًا كافيًا .

يحكى "روزنكرانز" فى عرضه لحياة "هيجل" عن قصة حدثت فى السنوات الأخيرة من حياته ، حيث كان "هيجل" يقيم فى " هايدلبرج " ، أنه كان يجتمع بمجموعة من الطلبة ، يناقشون بعض جوانب ونتائج المنهج الجدلى ، وكيف كان الطلبة يستمعون بهلع لهذا الهجوم المدمر على الأراء والنظريات التقليدية ، حتى أن أحدهم قد قال بعد انتهاء "هيجل" ومغادرته ، ليس هذا إلا الموت نفسه ، ولذا يجب أن يموت كل شىء ، فى حين أن

طالبا آخرًا كان حاضرًا ، استطاع أن يدرك الجانب الإيجابى للمناقشة ، وعبر عن سعادته لذلك وتفاؤله ، تؤكد وجهة نظر "هيجل" الخاصة ، أن العمليات السلبية إذا ما تم النظر لهامن أعلى تعبر عن " الانقسام الذاتى" الباطنى لحيـاة الروح ، وتعنى إثراء وجودها من خلال التعبيرات المحدودة العديدة التى تكمل كل منها الأخرى ، وتعبر جميعها عن مجموع الحياة الحقة ، فالحقيقة كما يقول "هيجل" فى مقدمة الظاهريات هى "الكل" ، ولأن الحقيقة هى الكل، لا تستطيع قوة السلب النهائية ، أن تمنع " روح العالم " من التجسد فى صور جديدة أو أن تعبر من خلال الثروة التى تحويها هذه الصور الجديدة ، عن النتائج الإيجابية التى تعد حسب وجهة نظر "هيجل" النتائج الحتمية للمراحل الدنيا أو الصور السابقة .

- ٤ -

لقد اقتربنا الآن وأصبحنا على استعداد – بصورة أفضل من قبل – لمعرفة الطريقة التى تم بها بناء "الظاهريات" ويعلن "هيجل" فى التمهيد الذى بات معروفًا ، بوصفه أول عرض نظرى لخطة النسق الهيجلى الفلسفى ، إنه بدلاً من أن يبدأ نسقه الفلسفى المقترح ، ببرهنة مباشرة عليه ، يود أن يمهد الطريق للفلسفة ، بتوضيح الخبرة التى قد مر بها الوعى خلال انتقاله من حالة السذاجة إلى البصيرة الفلسفية فتم تحديد صور الوعى أو مراحلة ، وتأسيس العلاقة المنطقية بين هذه المراحل أو الصور ، وشخصياتهم بوصفهم صورًا حاضرة فى مسار تاريخ الحياة ، الإنسانية ، ويعنى "هيجل" بكلمة الوعى، عملية عقلية ، طالما كانت تقف فى مقابل واقعة معينة أو تعارض أو تواجه موضوعًا معينا ، واعتبر إن " مشكلة الوعى " الأساسية هى مشكلة تحديد الوعى لعلاقته بموضوعه، ولا يمكن فى نفس الوقت تحديد هذه العلاقة ، بدون التعرض لسلسلة من الآراء والمواقف المتعاقبة ، يتم فيها ، تبديل كل من الوعى صاحب العلاقة والموضوع الذى يواجهه ، لوضعهما أى تبادل مواقف كل منهما ، أثناء التأمل والخبرة بمشكلات الموقف . فحين يستوضح الوعى مشروعه ، يظهر فى مراحل أربع متميزه ، فى المرحلة الأولى منها ، يظهر الوعى ، بوصفه مجرد وعى خام أى عملية معرفية ، تجد عالمًا من الوقائع يواجهها ، فتسعى ببساطة لفحص هذه الوقائع ، لتعرف المؤكد والحقيقى منها ، المرحلة الثانية هى مرحلة الوعى الذاتى أى النظرة المثالية التى ترى الموضوع فيها مجرد تعبير عن نفسها ،

المرحلة الثالثة العقل ، حيث توجد فيها موضوعات الوعى ، بوصفها تجسدًا موضوعيًا للأفكار ولكن فى صورة تجعل "الذات" تنظر لهذا العالم المقولب فى مقولات ، على أنه مازال متطابقًا مع بنائها الذاتى ، ولذلك يمكن التعبير عن سلوك الوعى فى تلك المرحلة كما يلى : هناك عالم بالفعل ، وهو عالم واقعى وحقيقى ، ولكنه فى الحقيقة عالمى ، أفهمه بالعلم أو انتصر عليه بإرادتى ، باختصار أمتلكه كلية ليس بوصفه مجرد تعبير عن رغبة شخصية ، وإنما بوصفه يعبر عن حقيقتى الكلية الصحيحة ، المرحلة الرابعة تسمى الروح [١] أى الذهن أو الروح بالمعنى الواضح والمتعين ، وعالم الروح لا يتكون فقط من حقيقى الكلية الصحيحة ، وإنما من حقيقى الواعية التى يتم التعبير عنها فى النظام الاجتماعى الذى انتمى إليه ، وبالإنسانية التى أشارك فيها ، وعلى قمة عالم الروح وحين تصل لمرحلة التعبير المطلق ، يظهر نوعًا من الوعى أو سلسلة من صور الوعى ، كان قد تم عزلها صوريًا عن الروح أى عن النمط الاجتماعى للوعى ، وهو الوعى الذى يمكن أن نسميه فوق الاجتماعى ، أو العالم الدينى ، وهو العالم الأخير اللذى يتوقف عنده الوعى ، قبل أن يصبح وعيًا فلسفيًا واضحًا .

لم يعرض "هيجل" كيف تتكون المرحلة الأولى أو مرحلة الوعى البسيط الذى قد عرضناها فى الفقرة السابقة ، وإنما عرض فى البداية لبرهان تفصيلى جدلى عن المثالية بصورة عامة أو عن دعواها أو موضوعها العام ، والموضوعات التى تناولها ليست جديدة وتشبه إلى حد كبير تلك التى تناولها كل من "فشته" و "شلنج" ، بالرغم من جدة الطريقة التى عالجها بها، ويعد الجزء الأول من "الظاهريات" ، غاية فى الصعوبة ، خاصة بالنسبة للقراءة الأولى ، الأمر الذى جعل الكتاب يستعصى فهمه على كثير من القراء ، ويمكن القول أن أهم خصائص "الظاهريات" تبدأ من الجزء الثانى ، أو المرحلة الثانية ، مرحلة الوعى الذاتى ، وتستند طريقة تناول "هيجل" للموضوع فى هذا الفصل على الدعوى القائلة بأن المثالية بالرغم من ارتباطها من الناحية الفنية بالفلاسفة إلا إنه من الناحية العملية ، يعد كل إنسان مثاليًا لأن من طبيعة الكائن العقلى أن يؤكد أولاً بصور

(١) كلمة " Geist " الألمانية تترجم إلى كلمة الروح أو "الذهن" وقد استخدمها "هيجل" نفسها فى وصف الموضوع الذى تدرسه فلسفة الروح ، ولذلك نلاحظ أن الكلمة الألمانية عند هيجل لها معنيان : تعنى أولاً "الوجود الروحى" وتعنى ثانياً ، أعلى مرحلة من مراحل الروح الذاتى . ( المترجم ) .

نفسه بوصفه الحقيقة المركزية فى العالم ، ثم يحاول أن يفهم أو يفسر كل ما يجده وفق اهتماماته الخاصة ، وهكذا تبدأ الوحدة بين التحليل المنطقى والصورة النموذجية للشخصية الانسانية ، وتظهر المرحلة الأولى من الواعى الذاتى فى الفردية الساذجة (الخام ) للفرد أو الإنسان البدائى ، وتحدث الحركة فى هذه المرحلة وتتحدد ، وفق الواقعة أو الحقيقة التى أصر عليها كل من فشتة و"شلنج" ، بأن "الذات" لكى تكون فردًا ، تحتاج مهما كانت درجة سذاجتها ، أن تكون اجتماعية أى يجب أن تعرف نفسها بالمقارنة بالآخر الذى يظهر بوصفه دخيلاً ومزعجًا أى بوصفه ذاتًا مزيفًا فى عالم الفرد البدائى ، يقول الطفل أو البدائى للغريب " أنا "الذات" ، فمن أنت ؟ " لذلك الوضع الطبيعى "للذات" الساذج أو الخام ، هو وضع يتصارع فيه مع بنى جنسه ، إن هذه المرحلة البدائية الهادمة لذاتى سريعًا ما تفسح المجال لمراحل من الوعى الذاتى ، تتضمن صورًا أعنف من الفردية ، وإن كانت ما تزال تتصف بالسذاجة ، ومع نمو "الذات" ، يصبح عالمها أكثر تعقيدًا ، وفى مرحلة العقل ، تنتقل إلى صور الوعى التى ما تزال فردية ، ولكنها تواجه بعالم عقلى أو مقولب فى مقولات ، تسعى للانتصار عليه أو القيام بواجبها تجاهه ، فلا تكون فردية فقط ، وإنما كلية واضحة ، ولذلك تسعى كل صورة من صور هذا الوعى ، لما تعتبره كليا أن ترى أن العالم كلية واضحة ، ولذلك تسعى كل صورة من صور هذا الوعى ، لما تعتبره كليا أو ترى أن العالم كله يسعى إليه ، وبالتالى يظهر عالم الروح منذ تلك اللحظة بوصفة سلسلة من التجليات الخاصة بالذات تلك التى لم تعد فردية ، وإنما ذات كلية واضحة واجتماعية فى نفس الوقت . بمعنى آخر تصبح هذه الصور مجتمعات كاملة ، وأممًا ، ومراحل حضارية ، وفى مستويات أعلى ، حركات فكرية ، وحركة اجتماعية عامة وإصلاحات وإعادة بناء للمجتمعات ، ومؤسسات ذات قيمة روحية .

والواقع أن هذه الصور المتعددة للوعى ، ترتبط مع بعضها البعض بعلاقة زمنية وتاريخية . فصور الوعى "الذاتى" و"العقل" تكون متعاصرة مع صور الروح ، بمعنى أن هناك صورًا معينة من الفردية ، تكون موجودة ، ومميزة ، لأنماط اجتماعية معينة لذلك تظهر متعاصرة ومرتبطة بها ومن أجل إجراء التحليل الجدلى فقط يتم تحليل صور الوعى الذاتى وصور العقل قبل صور الوعى الروحى . كذلك ترتبط صور معينة من الوعى الدينى برابطة مشابهة لتلك الرابطة مع مراحل معينة فى تاريخ الروح ، وإن كان لا يتم التعامل مع صور الوعى الدينى بكامل صورها إلا بعد أن تظهر صور العقل الجمعى وتنتهى مهمتها .

كانت تلك خطة "الظاهريات" ، وإذا تم النظر لنتائجها ، وباعتبارها تحققًا جدليا ، فإنها تصبح تعريفًا لصورة من الوعى ، تتطابق مع الوعى الفلسفى ذاته ، فتظهر الفلسفة عند "هيجل" بوصفها النتيجة النهائية لتاريخ العالم ، ولا يعنى ذلك أن هذه النتيجة قد تم الحصول عليها من "التعالى" فقط أو من تجاوز أحداث التاريخ ، وإنما قد نتجت من شمول كل صور الخبرة ، وكل صور التعبير الذاتى التى تم تعلمها طوال التاريخ ، فالتعريف الفلسفى لطبيعة "الأنا" ، ولعلاقتها بالعالم لايمكن الحصول عليه إلا على أساس نوع من التقدير لكل الصور التى قد عرفتها "الذات" عن نفسه فى تاريخ الإنسانية، وتقول الفلسفة بتحويل درس التاريخ إلى قانون المنطق ، من جهة أخرى ، يعتمد التطور المنطقى من جانبه على التطور الذى يحدث للعقل ، ويكرر بطريقته المجردة الخاصة ، النمو الذى حصل عليه العقل من خلال الصراع العملى بينه وبين العالم أو فى داخله ، إن تاريخ الإرداة الإنسانية ، وتطهرها من خلال الصراع والمأساة ، سوف ينعكس فى عالم الفكر الخالص ، من خلال تتابع "المقولات" وتعريف الحقيقة .

لقد قال "فشته" بمثالية أخلاقية ، وقام "شلنج" بجهد لتوحيد المثالية بالتاريخ الطبيعى ، ووصل لذروة مذهبه ، فى اللحظة التى كتب فيها العمل الذى قد سبق لنا عرضه أى فى فلسفة للفن ، ويبدأ "هيجل" بإدراك أن "منطق التاريخ" أو بصورة عامة ، منطق النشاط الإنسانى والإرادة الإنسانية ، هو التمهيد الطبيعى ، لفهم الحقيقة النظرية .

## المحاضرة السابعة

# أنماط الوعى الفردى والاجتماعى في ظاهريات « هيجل »

من الضرورى قبل أن نبدأ هذه المحاضرة ، أن نبين بدرجة أكثر وضوحًا ، علاقة "فينو مينولوجيا الروح " بالمشكلة العامة للمثالية أى مشكلة تحديد العلاقة بين العالم الخارجى أو الذى يبدو خارجيًا وعالم الخبرة وطبيعة "الذات" .

- ١ -

لقد انصب اهتمام "هيجل" كغيره من المثاليين ، على تحديد الطبيعة الحقيقية لتلك العلاقة ، ومع ذلك يلاحظ أن فى "الظاهريات" الذى يعد مقدمة لفلسفة ، وليس نسقًا فلسفيًا على الإطلاق ، لم يعرض الكتاب بصورة كاملة لاستنباط مثل هذه العلاقات الحقيقية بين "الذات" والعالم، غالبا ما يفترض معظم الناس أن عملاً مثل "الظاهريات"، يعد محاولة لاستنباط الصور والمحتويات التى يجب أن تضمها المراحل المختلفة للوعى ، بصورة قبلية وضرورية ، وحين يبدأ القارىء فى قراءة الكتاب ولديه هذا التصور المسبق للعمل ، نجده يسأل حينما يذكر "هيجل" صورة معينة من الوعى الفردى أو الاجتماعى أو الدينى ، عن السبب الذى يجعل هذه الصورة المعنية تظهر بالضرورة ؟ وكيف عرفت بوجود هذه الصورة ؟ وهل عرفتها بطريق آخر غير طريق الخبرة العادية ؟ وإذا تحقق ذلك ألا تكون متظاهرًا باستنتاج ما تجده بالفعل بوصفه حقيقة من حقائق الطبيعة الإنسانية ؟ الإجابة مثل هذا الاعتراض وتلك الاسئلة من الممكن القول بإن "هيجل" يكرر دائمًا

ويعترف بأنه فى "الظاهريات" ، لا يقوم "باستنباط" وجود هذه الصور المختلفة للوعى ، لما توجد فى حياتنا أو بوصفها منتمية للخبرة العينية لحياتنا الإنسانية ، وإنما يستخدمها فقط لتوضيح المراحل التى يتطلبها بالفعل منطق عملية تطور الوعى ونموه فكما تظهر مشكلة معينة فى مرحلة معينة ، وتبدأ هذه المشكلة فى التطور ، وتبدأ صعوبات المرحلة فى الوضوح ، حين يصبح صاحب المشكلة واعيًا بانقسام منطقى معين ، من المفترض أن تتخذها الجوانب والوجوه المختلفة المشكلة من عقله ، ثم ينتقل فى ظل هذه الظروف إلى الحياة ذاتها فيجد فيها ، صورة عملية أو تتعلق بالفهم العام أو شخصية أو نشاط اجتماعى ، يعبر بطريقته الخاصة وبصورة أساسية عن نفس المشكلة التى يتعامل معها أو تواجهه ، كذلك يفعل "هيجل" فى "الظاهريات" إذ يستخدم الشخصيات وأحداث الحياة الانسانية أو الوعى الإنسانى ، كنموذج أو كتوضيح للمرحلة الحالية لمشكلته ، بهذه الطريقة يستطيع المرء أن يفهم بدرجة أوضح ، ما قد يبدو فى الوهلة الأولى غامضًا من أرائه ، وبالتحديد موقفه من علاقة موضوعه بالتتابع الزمنى للمراحل التى يقوم بتحليلها ، فقد يظهر حين يناقش نقطًا معينة فى موضوعه كما لو كان يعتبر التتابع الزمنى لمراحل المدنية أو الحضارة ، مطابقًا للتتابع المنطقى لمراحل المشكلة التى يقوم بتحديدها أو تعريفها ، وذلك بالفعل الوضع إلى حد ما . من جانب آخر توجد حالات عديدة ، يكون فيها التعاقب الزمنى لمراحل الوعى الذى ندرسه أو نتناوله ، بالنسبة لعقولنا ، إما غير محدد على الإطلاق أو يختلف عن التعاقب المنطقى لجوانب أو مراحل المشكلة الفلسفية التى يتتبع "هيجل" تطورها . لذلك فى الجزء الأول من "الظاهريات" الذى يحمل عنوان "الروح" حيث تتم فيه دراسة مراحل الحضارة . يتناول "هيجل" فى البداية أنماط بدائية من الحضارة ، ثم يصعد بها تدريجيًا لأنماط أرقى حضاريًا . حتى يخيل للمرء أحيانا أنه يتناول التعاقب الزمنى للتاريخ الأوروبى . ولذا قد يبدو شيئًا مثيرًا تمامًا ، حين نلاحظ أن "هيجل" حين وصف الحياة العقلية . لما يمكن أن نسميه بالنمط الاستعمارى ، قام بنقلة سريعة وغير واضحة من وصفه للحضارة الرومانية إلى وصف خصائص الملكية الفرنسية للملك لويس الرابع عشر . ولذا قد يتساءل القارىء الملم بالموضوع عن "ماذا حدث للعصور الوسطى ؟ " كذلك فى الأجزاء الأولى من "الظاهريات"، تناول "هيجل" أنماطا فردية بدلاً من أنماط اجتماعية ، فظهرت سلسلة من مراحل الوعى،

تحوى مثلاً وعى إنسان بدائى يتصارع مع بنى جنسه ، ووعى الرواقى المستقل عن كل ظروف القدر وأحداثه ، ووعى المتعصب الدينى أو المتدين الذى يعزل نفسه عن الناس ، ويحيا فى صومعة يبحث فيها عن الوحدة الصوفية مع إله كامل ولا متناهى ، ووعى فاوست ( مثل الوعى الذى عرفه فاوست ، جوته فى البداية ) ، ووعى فارس متجول ، مثل وعى دون كيشوت [1] ، يسعى لمغامرة يتصارع فيها مع كرامته الذاتية ، ووعى مجموعة من الدراسين المتزمتين ، الذين ينتقد كل منهم الآخر ، باختصار شديد نجد سلسلة من الصور الشخصية التى تبدو متعسفة بالرغم من أهميتها وقيمتها . وسريعًا ما يتساءل المرء عن العلاقات الزمنية التاريخيه لهذه الصور من الشخصية ، ويشعر بأنها لا تنتمى لاى حقبه زمنية معينة ، ولذلك التطابق بين تطور الإنسانية والتطور المنطقى لمشكلة معينة ، لا يعد مبدأ أساسيًا عند "هيجل" بقدر ما يعتبر مبدأ يتم التفسير فى ضوئه أو قاعدة موجهة يمكن الاسترشاد بها .

إن كل هذه التعبيرات المتنوعة يجب أن تفهم فى ضوء هذا الاعتبارالسابق ، فالظاهريات ليست فلسفة للتاريخ ، إنما مسئولة عن استخدام الأنماط والنماذج التاريخيه لتوضيح مراحل نمو وتطور وعى عقلى معين ، فتبحث عن النماذج والأمثلة فى الخبرة أو بصورة تجريبية ، ثم تقوم بتحليلها منطقيًا ، فالتحليل وسيلتها للانتقال من مرحلة لأخرى .

ومع ذلك توجد حالات تصبح فيها العلاقة الزمنية نفسها ذا أهمية فى حد ذاتها ويفضل "هيجل" أن يبين لنا بوضوح تلك الحالات التى تظهر فيها هذه الأهمية . فهناك عمليات تاريخية ترتبط ببعضها البعض ، ويرى "هيجل" أن الصلة بينها ، ما هى الأصلة منطقية ، ويجد إن حدوث مثل هذه الصلة المنطقية يتم فى حالة تحلل الدول الصغيرة التى يرى أنه من المحتم أن يحدث ، بسبب عدم الاتساق المنطقى بين الأفكار والمثل العليا المحلية أو الإقليمية ، فلابد أن تفسح المجتمعات المحلية الصغيرة المجال ، لأسباب يعتبرها "هيجل" ، أسبابًا منطقية بحتة ، لظهور عالم من النمط الإمبراطورى للوحدة

(١) بطل رواية ، دون كيخوتى دى لامانشا من مؤلفات ، ثربانتس سابيدرا ، ميجل دى " ١٥٤٧ - ١٦١٦ الدوائى والكاتب المسرحى الأسبانى ( المترجم ) .

الاجتماعية ، ومع ذلك يرى "هيجل" أن العملية التى يتحقق بها ذلك ، عملية تتضمن نشوب الحروب التى تحدث بصورة عرضية أى أن هذه الحروب التى تحقق بها الوحدة الامبراطورية ، لا تتحدد تفاصيلها بالعملية المنطقية التى تعد مسئولة عنها أو تأتى نتائجها متسقة مع هذه العملية . حالة أخرى تعد من الحالات المهمة فى بناء "الظاهريات"، وهى الحالة التى تنشأ بسبب تحلل المجتمع الإمبراطورى من خلال حصول المواطنين على الاستقلال الفردى ، وحدوث تمرد على السلطة يؤدى إلى الفوضى . ولما كان "هيجل" قد كتب ذلك فى فترة لاحقة للثورة الفرنسية ، وفى زمن كان المستقبل الأوروبى مشكوكًا فيه كلية فإنه قد تحدث عن هذه العملية ، ليست بوصفها العملية النهائية ، والهدف النهائى للحضارة الإنسانية ولكنها بوصفها عملية روتينية ، يرى أنها تحدث فى التاريخ الانسانى مرة تلو الأخرى ، وبشكل متواتر . فتؤدى الإقليمية للنظام الإمبراطورى الذى يؤدى بدوره إلى الثقافة التى تؤدى بدورها إلى نمط راق من الفردية ، ومع زيادة النزعة الفردية تنشر الفوضوية ، وهكذا يرى "هيجل" فى هذا الكتاب أن فلسفة العمليات الاجتماعية ، تتمثل فى عودة العقل ، فى ظل انتشار هذه الحالة الفوضوية إلى حالته الأولى أى إلى نوع من الانتكاس المؤقت ، حيث يبدأ دورته الحياتية من جديد ، ويكرر وربما بصورة دائرية ، مراحل تعبيره السياسى الذاتى . وهكذا يبدو الدرس المنطقى أو النتيجة المنطقية ، حسب إدراك "هيجل" للأوضاع فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر هو أن الاستقرار الحقيقى والوحدة العقلية للوعى ، لا يمكن أن يتحققا على أساس اجتماعى صرف ، والنتيجة المنطقية لفشل الإنسان فى إعطاء النظام الاجتماعى نوعًا من الاستقرار والبناء الثابت فى العالم المرئى ، يؤدى فى "الظاهريات" ، للانتقال إلى الوعى الدينى ، ثم الانتقال منه إلى الوعى الفلسفى .

يعرف "هيجل" تطور الدين نفسه فى القسم الأخير من الكتاب على أنه موازى للتطور الاجتماعى . وكل ما هنالك أن التطور التاريخى للدين يختلف فى نمطه ، فالدين بوصفه تجليا أعلى للروح لا يتطور فى شكل دائرى أى يتطور بحيث يعود مرة أخرى لنفس الحالة الفوضوية التى قد يكون قد بدأ فيها ، وإنما يتطور فى خط مستقيم ، فيبدأ من التعرف الغامض بالإله فى قوى الطبيعة إلى التوحد الكامل للمبدأ الإلهى ، مع مبدأ للوعى الذاتى العاقل ، وتكون فيه مراحل الوعى الدينى مراحل منطقية وتاريخية زمنية فى نفس الوقت ،

وإن كان من الضرورى هنا القول إن "هيجل" فى عرضه ، قد اهتم فقط بما يعتبره ، يمثل الصور الأساسية للدين ، ولم يحاول أن يحدد هذه العمليات بصورة قبلية فتكون نتاجًا للصراع الطويل بين الأديان المختلفة ، كما كان الصراع بين المحمدية [١] أو الإسلام ، والمسيحية ، فلقد تجاهل "هيجل" مثل ، هذه الأمور فى عرضه لنمو الوعى الدينى وتطوره ، واعتبرها تنتمى لجوانب الحياة التاريخية التى يجب أن ندرسها فلسفة كاملة للتاريخ ، أما "الظاهريات" التى تسعى للتوضيح فقط ربما تتجاهلها كلية .

وحين نتذكر أن كل الصور الخاصة بالحياة الشخصية والاجتماعية والتى تم عرضها فى "الظاهريات" كانت مسبوقة ، وبالتحديد فى الجزء الأول من الكتاب بعرض لسلسلة من الآراء المتعلقة بطبيعة الأشياء والتى من الواضح أنها سلسلة من النظريات الفلسفية أو التصورات ، وليست سلسلة لمراحل الوعى الاجتماعى أو الوعى الخاص بالاشخاص ، نستطيع أن نرى إلى أى حد تعتمد بناء "الظاهريات" ، على الدعوى القائلة إن علم نفس وتاريخ علم الاجتماع ، يمكن أن يتم تأويلهما أو تفسيرهما فى لغة منطقية صرفة .

- ٢ -

قبل السير قدمًا فى عرضنا ، علينا أن نتوقف قليلاً ، لندرس العلاقة بين "الظاهريات" والنتيجة الفلسفية البحتة التى كان "هيجل" يسعى إليها ، هذه النتيجة كما نعرف هى القول "بالمثالية المطلقة" أى القول بإن كل الوجود ، وكل جوانب الحياة ، والطبيعة ، وكل وعى فردى أو اجتماعى ، عبارة عن تعبيرات عن معنى "مطلق" واحد مفرد ، تتحد خبرته بمثل أعلى ضرورى وكلى ، هذا المطلق يتم التعبير عنه مباشرة فى وعى ذاتى ، طالما كان هذا الوعى الذاتى عاقلاً ، بمقارنة "بشلنج" لا يهتم "هيجل" كثيرًا بالنظام الطبيعى للأشياء الخارجية ، وبالجانب اللاواعى "للحياة العقلية" حقيقة أنه يعترف دائمًا باللاوعى ، ولكن اللاوعى عنده ، مجرد جانب لعملية واعية عينية ، تمامًا

(١) لفظ استخدمه بعض المستشرقين اشتقاقا من اسم الرسول أسوة باشتقاق المسيحية من اسم المسيح والبوذية من بوذا ، والكنفشيوسية من كونفشيوس ، فى حين أن الإسلام مشتق من فعل ، اسلم ، وليس من شخص الرسول . ( المترجم ) .

كما يحدث لمن يكون مشغولا بالحياة العملية ، لا يكون واعيًا بالدوافع التى تحكم تصرفاته العملية أو من يكون مشغولاً بعملية فكرية معينة ، ولا يكون واعيًا بالصورة المنطقية الصورية لهذه العملية إن قدر مطلق "هيجل" أن يتم التعبير عنه فى صورة واعية. ويصر "هيجل" دائما على أن هذه الصورة الواعية لابد أن تكون دائمًا صورة فردية. فلابد أن يكون المطلق واعيا بوصفه فردًا أو بوصفه نسقا لوعى مجموعة من الأفراد . لم تكن "الظاهريات" ، واضحة بالنسبة لمسألة ما إذا كان المطلق فى كليته كائنا واعيًا ، فلقد تركت النتيجة غامضة ، ففى خاتمة الكتاب ، حيث تم عرض النتائج ، يظهر المطلق بوصفه وعيًا بمعنى العملية الإنسانية كلها ، وتكون كل الصور المختلفة والمراحل المختلفة للحياة ، حاضرة بالنسبة للوعى المطلق حضورًا مباشرًا وطالما كان "هيجل" مهتمًا فى هذا الفصل الختامى ، بوصف النمط الفلسفى للوعى ذاته فإن هناك دلالة قوية على أن الوعى الذى ينسبه هنا للمطلق ، يتطابق فقط مع الوعى الذى تم التعبير عنه فى الفلسفة ، فالفكرة السائدة فى الكتاب كله ، تتمثل فى أن المطلق يصل إلى أكمل صورة الواعية ، فى الفرد العاقل ، ذلك الكائن الذى كان واعيًا مثل المفكرين والحكماء ، بالطبيعة العاقلة لكل العملية الخاصة بالحياة العاقلة . ولا أظن شخصيًا ، أن تلك النظرة للموضوع ، قد ظللت النظرة النهائية والأخيرة عند "هيجل" . واعتقد أن فلسفته الدينية المتأخرة ، وكما عرضها فى المراحل الأخيرة من مذهبه ، تتطلب واقعية ووجود "مطلق واع" يكون وعيه شاملاً لكل الأفراد البشرية العاقلة ، وفى الواقع لكل الكائنات المتناهية ، وفى نفس الوقت لا يكون مطابقًا لمجموع هذه الأنماط الواعية الفردية ، ولكن من الواضح تمامًا ، أن هذه النتيجة لم تكن واضحة فى "الظاهريات" ، ومن الواضح أيضًا أن "هيجل" كان لا يعبر عن أرائه بصورة واضحة ، الأمر الذى أدى إلى اختلاف فى الرأى حول ما يقصده دائمًا ، وإلى وجود نوع من الانقسام داخل المدرسة الهيجلية ، بل وإلى تحللها .

بدون محاولة معرفة الصورة النهائية التى قد يتجسد فيها الوعى المطلق أو النهائى أى بدون محاولة حسم مسألة ما إذا كان الإله المستقل عن الفيلسوف ،يعرف معرفة مطلقة معنى العملية الكاملة للعالم المتناهى أو أن الوعى الإلهى يظهر فقط بوصفه وعيًا فلسفيا غلينا أن نحاول وصف الطبيعة العامة لهذا الوعى المطلق أو كما قد سماه "هيجل" فى نهاية "الظاهريات" العلم المطلق أو المعرفة المطلقة "ما لمطلق" الذى يعبر عن نفسه فى العالم أو بالأخص فى عالم الحياة الإنسانية ، كائن يتصف بالوحدة الكاملة أو الانسجام

الكامل بين ما يمكن أن نسميه وعيًا نظريًا ووعيًا عمليًا فالوعى "النظرى" وعى يرى الوقائع ويسعى لفهمها . والوعى العملى وعى يبنى الوقائع وفق مثله العليا ، والوعى المطلق يكون نظرياً وعمليًا . علاوة على ذلك يكون الوعى المطلق وعيًا ذاتيًا ، وبالمعنى الذى حاول "شلنج" ، تعريفه أى لا يحوى شيئًا لا يكون موضوعه ، ولا يوجد شيئًا لا يكون معروفًا لذاته . ولذلك يكون عبارة عن وحدة كاملة وعضوية لجانب ذاتى وموضوعى . وفى نفس الوقت ، وكما نعرف الآن ، الدعوى الهيجلية بالنسبة لبناء المطلق تتضمن الاعتراف بأن المنهج الجدلى ، يوضح لنا الحقيقة الأساسية أو يمكن القول الحقيقة الأساسية بالنسبة لحياة المطلق ، فلا يستطيع الوعى الذاتى العاقل حقيقة أن يعبر عن نفسه إلا فى صورة سلسلة من التجليات الناقصة التى يقوم فيها الوعى الكامل بالتوفيق والربط بينها ، وفق رؤيته لعلاقاتهم الداخلية ، ولكنه يحتاجها فى نفس الوقت بوصفها تعبيره الضرورى ويمعنى آخر المطلق الذى لا يتم التعبير عنه فى صورة محددة ، يعد وجوده مستحيلاً .

من جهة أخرى ، التعبير المحدود للوعى الذى لا يتصف بالنقص والصراع الذاتى ، ويعانى فى محدوديته من الهزيمة الذاتية يعد وجوده مستحيلاً . والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها المطلق الكامل التعبير عن ذاته تتم من خلال الناقص أو ما هو غير كامل ، فالكمال لا يتحقق إلا من خلال النقص . ولا يستطيع المطلق أن يعرف نفسه إلا من خلال عالم محدود ومتناهى فلابد أن تعانى كل مرحلة أو حالة ، فى هذا العالم المحدود ، من النقص والتناقض الذاتى ، ومن عيب أو خلل معين ، وحين يتم النظر لها من الوجهة الزمنية ، تبدو مرحلة زائلة طالما كانت متناهية ، ولئن كان من المؤكد أن طبيعة الأشياء قد تدوم أو تتصف بالدوام ، من خلال كل العمليات المحدودة المهزومة والمتحلله ، ومن خلال المقولات ، والأنماط ، والبناءات ، أو ما يسميه الفهم العام والوعى العادى بالجواهر ، أو جواهر الأشياء إلا إن حياة العالم وبنائها الدائم والثابت ، لا يمكن أن يتحقق هكذا . لأن هذا البناء الدائم ما هو إلا الجانب المجرد للأشياء ، فلا يتم التعبير عن حياة العام إلا فى سلسلة من الصور التى تتصف كل منها بالزوال ، وترتبط فى نفس الوقت بعلاقة جدلية مع الصور الأخرى . فكل صورة من الصور الدنيا تتناقض مع نفسها ، وبالتالى تتعرض للزوال ، وتختفى بعد أن تجد ما يسميه "هيجل" ، حقيقتها فى صورة أو مرحلة أعلى منها معنى ذلك أن الصورة الدنيا ، تستطيع بدورها أن تؤكد أن بدونها ، لا يمكن الوصول للمرحلة الأعلى ، أى يستحيل وجودها من الناحية المنطقية . إذا يمكن القول إنها بمعنى

من المعانى قد تتصف بالدوام ، وتحافظ على معناها بوصفها جزءًا عضويًا فى المرحلة الأعلى . فالروح الخالد لما قد تحلل أو الخاص بالمرحلة المنقضية ، يظل قائمًا من الوجهة الزمنية فى المرحلة التى تليها . فلا يمضى شىء دون أن يترك علامته أو دلالته . ولذلك تظل الصور الدنيا قائمة فى الصور العليا ، وفى ونفس الوقت تحتفظ بمكانها فى العالم ككل بصورة مزدوجة .

وتتمثل هذه الطريقة أو النظرة المزدوجة فى أن النظرة الحقة للحياة ، وللوعى ، والتاريخ ، والعالم ، تعد فى حقيقتها نظرة لازمنية ، ترى فى لحظة واحدة وفى الحال ، كل هذه المراحل ومكانها وطالما يتم النظر للمراحل ، بوصفها مراحل تالية لبعضها البعض فإن المرحلة الأخيرة ، تتضمن المعنى الخالد لكل المراحل السابقة . وحين عبر "هيجل" عن ذلك فى آخر مراحل مذهبه الفلسفى أكد على مقولة بائته معروفة بصلتها بمذهب التطور الأخير . فكل فرد يجمل فى نموه كل مراحل الحياة الفردية التى قد سبقته ، ولذلك يعد تطور الفرد عبارة عن مرآة لعملية التطور الزمنى كلها ، بما فيها المرحلة التى يشغلها أو يحيا فيها . ولذلك تعد نظرية "هيجل" فى "المطلق" وإن كان بصورة غير واضحة وضوحًا كافيًا ، نظرية فى التطور ونظرية لا زمنية ، فالوعى "المطلق" وعى شامل مفرد لا زمنى يضم كل معانى وكل انماط الوعى الزمنى ، ومن جهة أخرى ، يكون الوعى المطلق هدفًا لعملية تاريخية . والمواقع أن هذا الوصف الأخير للمطلق ، يجعل العلاقة التطورية للوعى المطلق علاقة محيرة ، إذ من المحتم أن يسأل "هيجل" عن ماذا قد يحدث بعد ذلك ، فحسب الفرض الوعى المطلق قد تم الحصول عليه ، من خلال اكتشاف معنى التاريخ كله ، فهل يتوقف التاريخ بعد اكتشافه ؟ عمومًا تتجاوز مثل هذه الأسئلة ما نبحث عنه الآن أو ما نعتبره ضروريًا لمعرفة الأهمية العامة لهذا المذهب الجدلى .

- ٣ -

فإذا ما عدنا لدراسة المراحل الخاصة التى يمر بها الوعى ، وتم تصويرها فى "الظاهريات" ، نلاحظ أن العيوب أو المراحل الناقصة تنتجه من تلقاء نفسها ، حسب ما تصورها المذهب ، لإفساح المجال لبناء الوعى المطلق لأن كما سبق أن لاحظنا ، أن نقائض المحدد كلها عبارة عن جوانب للتعبير الكامل "الذات الكامل" أو "المطلق

اللامتناهى" . فاسمحوا لنا أن نذكر بعض هذه النواقص التى تم عرضها فى "الظاهريات" ، الطبقات أو المراحل الدنيا للوعى ، سواء كان فرديًا أو اجتماعيًا . يمكن النظر إليها فى البداية على أنها تنقسم إلى نوعين ، فهناك مراحل يكون فيها "الذات" المحدود ، أو العارف للعملية موضوع الدراسة ، إما نظريًا أو نظرته قاصرة على الجانب النظرى ، أو عمليات فى سلوكه تجاه الحياة ، وتجاه العالم ، والمطلق وحده يستطيع أن يجمع كلا من هاتين النظرتين فى نظرة واحدة ، ويمكن فى الحياة المحدودة وصف المراحل القاصرة على العمل أو العملية بأنها عمومًا مراحل "عمياء" ، ومن يرتبطون بهذه المراحل ، يتصفون بالنشاط ، والحماس ، والعزم ، والتعصب ، والبطولة ، ولكنهم لا يدركون إدراكا صحيحًا ، ما يفعلونه أو ما يسعون لتحقيقه ، المراحل النظرية أو القاصرة على الجانب النظرى للوعى يمكن وصفها على أنها فارغة ، فينظر المرء للعالم ولا يشعر بقيمته ، ولا يجد مثلا عليًا أو أى أهمية له . فيتحول إلى الشك ويصبح شاكًا ، ويعرض تناقضات تصوراته المجردة دون رحمة أو هوادة ، فيتعلم كيف يفكر ، ولكنه لا يعرف كيف يحيا .

من جهة ثانية تعتبر المراحل الدنيا مختلفة عن الوعى المطلق وتفترق عنه ، فترى "الذات" المحدودة عالمها ، سواء كان نظريًا أو عمليًا ، كما لو كان شيئًا غريبا عنها ، وتفشل فى إدراك وحدتها مع عالمها . فحين تنظر للعالم بصورة نظرية ، تظهر وقائعه غير مفسرة ، وكما لو كانت تحدث بصورة عرضية أو أنها تحدث بسبب قوة غامضة تتحكم فيها ، وحين تنظر لعالمها من الناحية العملية ، فإن العالم يظهر أمام العقل كا لو كان شيئًا شاذًا أو عدوًا "فالذات المحدود" لا تشعر أنها تحيا فى عالمها ، وتصبح هائمة تبحث عن غايتها ، كما لو كانت تعرف أن مصيرها ليس هنا ، وإنما فى مكان آخر فربما تعيش فى الصحراء ، تسترشد بالسحب نهارًا وبالنجوم ليلاً ، وربما تشعر بأنها تشارك فى معركة يجب أن تنتصر فيها ، أو تحيا وسط خصوم لابد أن تتغلب عليهم . أو ربما قبل "كانط" تتعامل مع عالم الأشياء فى ذاتها الغامض والمثير . على أى حال مهما كانت غرابة عالمها ، فإن عيب "الذات" الأساسى ، يتمثل فى أنها لا تتعرف على هذا العالم بوصفة عالمها هى نفسها ، وليس غريبًا عنها أو آخرًا . بمعنى آخر بالرغم من أنها فى مراحل أعلى قد تكون متأكدة ، كما يتأكد المصلحون الواثقون من أنفسهم والأبطال ، من أن هذا العالم عالمها ، وينتمى حقيقة إليها ، أو كما قال "هيجل" تتأكد أنه هو نفسها ، إلا إنها لم تعرف كل ذلك بعد أو كيف يمكن أن يتم البرهنة على صحته ، من الواضح أن

المراحل الناقصة أو المعيوبة ، تكون كما سبق أن وضحنا إما نظرية أو عملية ، كذلك من الواضح أيضًا أنها إما أن تكون فردية أو اجتماعية ، فشعب إسرائيل فى البرية ، وأن كان "هيجل" لم يذكر هذا المثال ، كان يبحث عن مجتمع غريب عنه ، وبالتالى من المفترض أن تكون قوانينه ، مجرد تشريع مثالى لمجتمع مستقبلى لم يتحقق بعد .

ومع ذلك يمكن وصف الحياة الناقصة "الذات" المحدودة بطريقة أخرى . فبصورة عامة تعتبر المراحل المحدودة من الوعى ، هى المراحل التى من المفترض أن تأخذ "الذات" صورة معينة أو بعض الصور المحدودة الخاصة أى كما يقول "هيجل" دائمًا تكون "متعينة" أو "محدودة" أى محددة بطريقة معينة وخاصة للحياة أو للتفكير ، ولذلك ووفق الاعتبارات الجدلية ، لابد أن توجد صورة أخرى معينة ومحددة من الوعى الذاتى تناقض معها ، وتتعاصر زمنيًا معها ، فالعملية الجدلية تؤكد وجود صور متناقضة للذاتية ، وتصبح هذه الصور المتناقضة للذاتية عدوًا لأى صورة ذاتية متعينة أو محددة ، وهكذا يفترض العالم النمط أو النظام الذى سبق أن وصفناه فى لحظة سابقة . فحسب هذه الوجهة من النظر لا تظهر الحياة المحدودة فقط بوصفها مرحلة زائلة أو فى زوال كل مرحلة ، وإنما بوصفها صراعًا بين المرحلة وأعدائها أى الذين تتفق طبيعتهم مع طبيعتها .

ويمكن النظر للمراحل الناقصة بطريقة أخرى أى يمكن القول إن "الذات" حين تتوقع مصيرها المطلق ودورها النهائى ، وتثق فى أنها تعرف العالم ، فإنها تحاول التعبير عن وعيها الذى مازال غير واضح ، باطلاقيتها ، إما بإثبات نفسها بوصفها هذه "الأنا" وهذا الشخص أو بالتضحية بكل ما تتعلق بشخصها ، وتسلم نفسها "لمطلق" غامض ، بمعنى آخر أن "الذات" إما أن تكون فردية واعية أو صوفية زاهدة . فإذا ما انتقلنا لصورتها الاجتماعية يمكن التعبير عن هذا التعارض ، بين النمطين الناقصين من الوعى الذاتى مثلاً فى الفوضوية من جهة وفى الطغيان من جهة أخرى . فالنظرية الاجتماعية يمكن أن تؤسس على المبدأ القائل " إن كل فرد يحيا لنفسه ، أو تؤسس على المبدأ القائل "إن الكل يخضع لواحد ، سواء كان هذا النمط [illegible] المحدود غير الكامل اجتماعيًا أو فرديًا ، فإننا نجده فى كل مراحل الوعى وفى جميع حلقات سلسلة المراحل .

فإذا ما تمت المقارنة بين هذه الأنماط الناقصة من الوعى والوعى المطلق أى نمط الوعى الذى يدرك ذاته إدراكا واضحًا وصحيحًا وبوصفه مالكًا للعالم و"الذات" ، فإن هذا "الذات" الكامل للمعرفة المطلقة ، يجب أن تتصف حسب وجهة نظر "هيجل" ، بالخصائص التالية :

١ – يجب أن تشكل هذه "الذات" وحدة نظرية وعملية للوعى . أى وحدة بين الوعى النظرى والعملى ويجب ألا ترى إلا ما تقول به من أعمال ، ولا تفعل إلا ما تدركه أو تفهمه ، وطبقًا "لهيجل" ذلك ما يحدث فى الصورة العليا المجردة وفى النظرية الفلسفية للمقولات التى عرضها بعد ذلك فى منطقه لأن مقولات المنطق الهيجلى عبارة عن أفكار خالصة وأفعال صرفة فى وقت واحد .

٢ – يجب أن يكون الوعى المطلق ذاتا واعيًا بموضوعاته ، بدون أن يتجاوز وعيه لكى يدرك هذه الموضوعات ، ويرى "هيجل" أن هذا الوعى يكون قابلاً للتحقق المجرد فى النسق الفلسفى .

٣ – يجب أن يكون المطلق "ذاتا" ترى نفسها على أنها تحوى مجموعة من النفوس ، وأنها تمثل الوحدة الداخلية التى تضمهم جميعًا ، ولذا يسمى "هيجل" المطلق روحًا ، وتعد الروح فى معناها الكامل وعيًا ، ولا يكون الفرد إلا تعبيرًا اجتماعيًا عنه ، ولذلك لا يكون للفرد أى قيمة تذكر ، إذا ما عزل عن باقى الأفراد ، وحين تكتمل العلاقات بين الأفراد ، يجد كل فرد وجوده فى الآخرين ، وعيًا فى وحدة كاملة معهم ، والواقع إن هذه النظرة لطبيعة الروح ، تظهر فى نسقه الفلسفى المتأخر ، بوصفها الأساس الذى يستند عليه تفسير هيجل "للنظرية" الإيجابية عن كل من المجتمع والدين، وتظهر أعلى صور الروح فى الظاهريات وخاصة حين يتم التعبير عنها بصورة عينية فى حياة الانسانية ، وفى صورة الكنيسة ، وبالتحديد حين يتأسس وجود الكنيسة على دين عقلى خالص ، إن مطابقة الروح القدس وحضورها فى الحياة الحقة للكنيسة تمثل فى "الظاهريات" عن "هيجل" ، الشاهد الحىّ على هذه الصفة الاجتماعية الأساسية للوعى المطلق ، أما مسألة ما إذا كانت أى كنيسة من الكنائس المسيحية ، تتفق مع تصور "هيجل" لدور الكنيسة كما ورد فى هذا الكتاب ، مسألة تحتاج لبحث مستقل ، والمجال لا يسمح الآن بمناقشتها .

٤ – ويحق لنا القول إن توحيد الوعى المطلق بين "المتناهى" و"اللامتناهى" ، يعد أهم صفة من صفاته ، فالمطلق يحافظ على اطلاقيته من خلال تجسداته الخاصة ، وكان "هيجل" ، يؤكد دائمًا على أن عدم ادراك هذه الصفة ، يؤدى إلى الفشل فى الحصول على تصور دينى صحيح للآله ، بل ويجعل التصور فارغًا ولا قيمة له ، فتصور الإلة على أنه موجود كامل منذ البداية ، ثم خلق عالمًا ناقصًا تصور ناقص ، ولا يعبر تعبيرًا كاملاً عن

الآله ، فالآله لا يكون كاملاً أو يتصف بالكمال إلا من خلال الصفات المحدودة لتعبيراته المتناهية ، ومن خلال حقيقة أن هذه التعبيرات الناقصة لا تكتمل أن تتوحد إلا فى حياته النهائية الكاملة ، ويمكن القول إن هذه الدعوى تتكرر كثيرًا فى "الظاهريات" ، ويتم ربطها دائمًا بتلك المرحلة من الوعى ، التى يسميها "هيجل" بغفران الخطيئة .

وهكذا يعرف "هيجل" مطلقه ، بأنه "الذات" المطلق الذى يعى ذاته ، بوصفها عملية تتضمن الانقسام إلى عدة مراكز من الذاتية . كل مركز من هذه المراكز للذاتية ، إذا تم النظر له بوصفه مركزًا جزئيًا ، وبوصفة محدودًا ومتناهيًا ، يكون متناقضا مع ذاته من الناحية النظرية وشريرًا من الناحية العملية ، من جهة أخرى يكون كل مركز أو كل تعبير من هذه التعبيرات المحدودة "الذات" صحيحًا من الناحية النظرية ، طالما كان ممثلاً للكلى، ومنتسبًا له ، ويكون فى نفس الوقت صحيحًا ومبررًا من الناحية العملية ، طالما كان يهدف الكلى ، فى أفعاله وروحه . أن المطلق فى مرحلة الوعى الدينى لغفران الرذيله بوصفه غفورًا مطلقًا وغفورًا محدودًا ، يصل إلى هذا الوعى الذى يعبر عن العملية المطلقه . ومع ذلك تكون العملية المطلقة قابلة للتعبير ، بصورة مستقلة عن مثل هذه الصور والاستعارات والتشبيهات ، وترتبط عند "هيجل" بالدين فى صور وعى علمى أو فلسفى ، فيشرح هذا الوعى الفلسفى وجود المتناهى ويوضحه ، ويبرر فى نفس الوقت وجود ما هو واقعى ، والنقص ، والرذيلة . وتبين الفلسفة بالمنهج الجدلى ، أن التعبير المتناقض والناقص يعد ضروريًا لحياة اللامتناهى ، وحين يتم تحديد مكان كل مقولة خاصة ، ويتم عرض عيوبها ونواقصها ، وتبرير هذه العيوب بوجودها فى النسق كله ، فإن الفلسفة تعبر فى صورة وعى عقلى ، عن ما قد يكتشفه الوعى الدينى فى صورة الاتحاديين المتناهى واللا متناهى خلال غفران الرذيلة .

- ٤ -

بعد هذا العرض لإحدى المحاولات الرائعة لحل مشكلات هذا العصر ، وهذا النمط من الفكر الفلسفى ، نعود لنذكر بعض النماذج . واسمحوا لى بأن نعرض أولاً لنماذج الأنماط الفردية للوعى ، ونؤجل الحديث عن أنماطه الاجتماعية . الصورة الأولى للوعى الفردى التى اهتم بها "هيجل" وسبق لنا الإشارة إليها ، هى صورة الوعى البدائى للمحارب الذى

يرى نفسه من الناحية العملية "الذات" الواقعي الوحيد متنافرًا شجاعته ، وبالتالى يسعى لهزيمة كل ما يواجهه ، ويحاول أن يزيف قيمته ، وتندلع الحرب الكلية بين الكل ، بسبب ثقة كل فردَ ، وإن كانت ثقة عملية فقط ، وليست لها ما يبررها نظريًا ، بأنه المطلق الوحيد ، واعتقد من جانبى أن مفهوم الحالة الأولية أو البدائية لحرب كلية ، مفهوم إستنتجه "هيجل" من نظريات القرن السابع عشر التى تناولت الطبيعة الإنسانية ، ويعتبرها مرحلة من مراحل الطبيعة الإنسانية الزائلة واللاعقلانية، والسبب فى زوالها ، يكمن فى حقيقة أن قتل إنسان لا يثبت إلا إن القاتل لكى يثبت لنفسه أن "الأنا" يحتاج لفرد آخر يقتله ، ولذلك يعد أساسا كائننا اجتماعيا . حتى صائدى الرؤوس يعتمدون على بعضهم البعض ، ليجد كل منهم ما يحقق له مراده . وهكذا نلاحظ أن هذه العملية التبادلية والهادفة للتدمير فقط ، تفسح الطريق لنمط أرقى من الوعى الاجتماعى وتتحقق هذه الصورة الأرقى فى نمط إجتماعى يعد بدائيًا أيضًا ، ويتمثل فيما يسمى بالسيد والعبد . فى هذا النمط يعرف "السيد" بصورة يقينية ، أنه فى حاجة لفرد آخر يؤكد له أنه الأنا . ويعتقد "السيد" أن أفضل دليل على أنه "ذات" لا يتأتى إلا حين يخضع فرد آخر لإرادته ، فلأنه إنسان آخر وبالتالى "ذات" فإنه بالمقارنة يؤكد ذاتيتى . ويرى "هيجل" ، مثله مثل "شلنج" ، أن الوعى الفردى نتاج مقارنة اجتماعية ، فلا أستطيع أن أعرف ذاتى بوصفى هذا الفرد إلا إذا وجدت إنسانا أخرًا فى العالم أتعرف على ذاتى من خلال المقارنة معه ، ولكن "السيد" ، لا يرغب فى ذلك فقط ، وإنما يأمل فى أن يثبت لنفسه أنه "الأنا الحق" بأن يجعل العبد مجرد عضو من أعضائه ، ومرآة لأفعاله ، وموضوعا لإرادته فعالم "السيد" والعبد عالم ذو شقين ، ويختلف عن عالم المحاربين صائدى الرؤوس أى العالم الذى لا يحيا فيه الفرد إلا بإنكار حق الآخر فى الحياة . فالعبد حقيقة لا حقوق له ، ولكنه له فوائده لأنه يعلمنى أنا "السيد" ، أننى "الذات" ، ولكن لسوء الحظ يصبح "السيد" معتمدًا على عمل العبد ، فالسيد مجرد ملاحظ وبالتالى لا يكون ذاتًا إلا بوصفه ملاحظًا لمن ينجز أعماله . فتصبح حياته حياة خاوية وكسولة ، مما يفسح المجال للعبد المخلص لكى يقترب كثيرًا من الذاتية الحقة لأن الوعى الذاتى ، يكون عمليًا ونشطا ، ويعتمد على تحقيق التحكم والسيطرة على الخبرة ، ولذا يقول "هيجل" إن العبد الذى يعمل يقوم بإعادة بناء الأشياء فى الخبرة . وبالتالى حين يعمل يكون غازيًا لعالم الخبرة وصانعا لعالم "الذات" وفى النهاية يصبح "الذات" ، إن العبد عبارة عن إمكانية أو الندرة الأولى ، "الذات" أو كما يقول "هيجل" ضميرًا منعكسًا ، الإنسان الذى يخدم ذاته والذى يصبح فى النهاية فخورًا

بالسيادة الحقيقية التى يحققها له عمله ، وبمجرد أن يدرك العبد حقيقة أنه بوصفه عاملاً يعتبر نفسه الإنسان الحقيقى الوحيد فى هذا المجتمع البدائى ، فإن "الذات" ينتقل بمجرد حدوث هذا الإدراك ، من مرحلة العبودية لمرحلة أرقى من الوعى . ولقد عبر "هيجل" عن هذه المرحلة من الوعى بصورة تظهر فى التاريخ ، بوصفها مرحلة من مراحل الوعى الفلسفى ، وهى صورة الفكر الروائى أو المذهب الرواقى .

والمذهب الرواقى ، بوصفه مذهبًا فى العالم ، لا يتم النظر هنا لجوانبه النظرية ، وإنما لجوانبه العملية ، فمن الناحية العملية ، تعتبر الرواقية صفة أو مذهبًا للإنسان الذى يرى أن كل الأشياء التى يتعامل معها ، تخضع بالضرورة لعقله ، سواء كان يتحكم فيها من الناحية المادية أم لا ، لأنه قد وجد أن "الذات" فى مثلها الأعلى العقلى لا تحتاج لعبيد أو للانتصار فى الحرب لكى تثبت استقلالها . فهو مازال عضوًا فى مجتمع ، ولكنه مجتمع مثالى يتكون من الرواقى وعقله المثالى أو مرشده . لقد أصبح الرواقى من خلال نظام الحياة، حياديًا ، ولا مباليا ، لكونه عبدًا أو سيدًا . فالذات و"الذات" الفردى فقط يكون معتدًا بذاته ، واثقًا من نفسه إذا كان من الناحية المثالية يؤمن بذلك ، وسواء كان يجلس على عرش الملوك أو مقيدًا بالسلاسل ويحيا فى الأسر . فعلاقته الاجتماعية وعلاقته بالآخر ، هى ببساطة علاقته بمثله الأعلى . فأنا وعقلى نشكل العالم ونكونه . وتتمثل النقيصة الجدلية لوضع الرواقى ، فى أن لعالم الفعلى لحياة الرواقى ، عالم النشاط ، والرغبة ، والمصلحة ، عالم يسير بصورة عرضية . ولكى تحصل "الذات" على استقلالها ، تخلت عن كل الخطط التى تؤدى للتحكم فى العالم ومقاديره . ولذلك باتت صيانتها العملية حياة فارغة . وبمجرد إدراكها لتلك الحقيقة ، تتحول من الرواقية للشك، فيصبح الرواقى شاكًا ، ويتعلم الشك فى كل شىء حتى فى وجوده اللحظى ، ويقصد "هيجل" هنا ، الجانب العملى لصور المذهب الشكى القديم التى تسعى لتحقيق الوعى الذاتى العقلى ، بالتأمل فى عدم جدوى كل المذاهب النظرية ، والمثل العليا ، والعقائد ، واليقينات الخاصة بالحياة العادية ، فيثبت الشاك [1] إستقلاله ، بهدم المعتقدات ، والحياد الكامل تجاه العقائد ، وعدم الثقة فى أى شىء إلا فى الحياة الجدلية أو المنهج الجدلى . ونتج عن السلوك وفقًا لهذه الوجهة من

(١) ويقصد "الشاك" الذى يحيا حياة "ديوجين" الفيلسوف اليونانى الذى كان يعيش فى برميل ،أو حوض ويدعو للتقشف والزهد ( + ٣٢٣ ق . م ) . ( المترجم ) .

النظر ، إن الحياة تصبح لا معنى لها ، ولا جدوى منها ، وتشبه تلك الحياة التى صورتها لنا "رباعيات الخيام "[1] فالذات تحيا حياة حرة بالفعل ، ولكن الحياة لا معنى لها ، ومرة أخرى بات العالم فريسة لحياة الفوضى . وحين تتعرف "روح العالم" على فشلها ، لكى تحقق انتصارها أو تنتصر من خلال الهزيمة ، تتجه مرة أخرى للتقوص ولابد أن تهاجر من جديد .

- ٥ -

وهنا يقدم "هيجل" لنا الصورة التالية للوعى الفردى ، تحت اسم "الوعى الحزين " أو البائس ، ولعلنا نذكر جميعًا ، أن وعى رباعيات " عمر الخيام " كان وعيًا حزينا وبائسًا ولعلنا نلاحظ أيضًا أن هذه التعاسة وهذا البؤس قد نتج من الشك فى قيمة كل حياة إنسانية حسّية ، ولكن ما لاحظه "هيجل" ، يتمثل فى التطابق الجوهرى بين الوعى ، الذى يشعر لهذا السبب بالتعاسة والوعى الذى يتم التعبير عنه فى كل الكتب الدينية مثل كتاب " محاكاة المسيح "[2] أو فى الحياة العملية للمتدينين الذى يفضلون حياة العزلة ، ويرى أن تعاسته تعود لبعده عن الحياة الفاضلة التى يجب أن يحياها ، ولا يستطيع الاقتراب منها بسبب الشهوات ومطالب الحياة الزائلة والدوافع المتصارعة فى هذا العالم ، وسواء قد عبرت عن تعاستك ويؤسك فى صورة شكية أو إيمانية أو من منطلق الشك أو الإيمان الشديد أو بالسلوك الكلبى أو الصوفى ، فإن ذلك لا يمثل أهمية فى حد ذاته ومسأله عرضية وفى جميع الأحوال وحسب ما يرى "هيجل" التعبير الإيمانى هو التعبير الأعمق ، ويسير فى اتجاه البحث عن حل المشكلة ، ولذلك تم تصوير الوعى الحزين أو البائس فى صورته الدينية ، وبلغة بلاغية مليئة بالاستعارات والكنايات المستمدة من مسيحية العصر الوسيط . والواقع أن "هيجل" ، هنا ، لا يتعامل إلامع جانب واحد للوعى الدينى . ومن

(١) من الواضح تأثر الرومانسية الألمانية بالفكر الإسلامى الشرقى « الخيام أبو الفتح عمر » ( ت ١١٣٢ ) أشهر شعراء الفرس لدى الغربيين ، ألف الرباعيات وترجمها فيتزجرالد للانجليزية ١٨٥٩ ( المترجم ) .

(٢) كتاب « محاكاة المسيح » ألفه « توماس كمبيس » Thomas Kempis ( ١٣٨٠ - ١٤٧١ ) قس ألمانى ويقع الكتاب فى أربعة أجزاء ، يتناول فيها تأملات فى حياة المسيح وأعماله ، ويصنفه البعض بأنه يأتى فى المرتبة الثانية بعد الإنجيل ( المترجم ) .

الملاحظ فعلاً بالنسبة المنهج المستخدم فى "الظاهريات" ، أن "هيجل" لا يعتبر هذه الصورة من الوعى تمثل تعبيرًا حقيقيًا عن الدين فى مجمله ، والدين الذى يظهر فى "الظاهريات" يظهر بوصفه حياة اجتماعية وليس حياة فردية . والوعى التعيس الذى تتم الإشارة إليه يشبه أو يعبر عن ما يقصده " وليم جيمس " بتنوع الخبرة الدينية ولا يمثل صورة عينة من الدين ، فقد يظهر مرتبطًا بمعظم مراحل الإيمان المختلفة ، وإذا تم النظر له من الناحية الميتافيزيقية ، يتضمن تفسيرًا فرديًا واضحًا لعلاقة الفرد بالعالم . ولذلك ما قد يهدف إليه الوعى الحزين ، يمكن أن يسمى بالإلهْ أو بالسلام ، أو "الذات" المثالى .

وإذا ما حدث "الوعى الحزين" لفرد معين فى مرحلة معينة فإنه يستخدم بالطبع لغة هذه المرحلة . ولكن إذا تم النظر له بوصفه خبرة شخصية فإن الوعى "الحزين" يصبح بحثا عن السكينة التى يتم اكتسابها ، بتحقيق نوع من الوحدة بين الفرد ومثله الأعلى ، وبين "الذات" الدنيا و"الذات" الأعلى أو العليا ، إذن " الوعى الحزين " هو ما قد وصفه "وليم جيمس" بالوعى "الغامض" بسبب عدم الانسجام مع القوى العليا ، فى حين أن هذه القوى العليا ، تشكل ما يسمية " وليم جيمس " "الذات" اللاشعورية للفرد أو التى لا يتم الشعور بها "هيجل" الذى لم يكن على دراية بمصطلحات علم النفس الحديث ، سمى هذه "الذات الكامنة" تحت الشعور " أو اللاشعورية " والتى لا ينسجم معها "الوعى الحزين" بأنها وعية الذى يبحث عنه "وعيه الثابت" أو ما اصطلح على تسميته باسم " اللا متغير " بمعنى آخر هذه الصورة المعنية من التجسد والتى سبق الحديث عنها من قبل ، تسعى لنفسها من خلال نمط خاص من الولاء الدينى ، فليس هناك عالم آخر غير نفسه ، ولذلك يعد مثاليًا ، فلا يفكر فى الطبيعة أو الأحداث أو الناس ، أو المجتمع ، ويحيا حياة التأمل ، فلا يفكر إلا فى "ذاته" وفى خلاصه ، والحياة الروحية التى يسعى إليها ، ليست إلا وسيلة يتخلص بها من أحزانه ، والدين الذى يؤمن به من خلق وعيه الباطنى ، وبالرغم من أن علاقاته الاجتماعية بإحدى الكنائس القائمة ، قد تحقق له مراده بصورة أفضل إلا إنه يسجن نفسه داخل أحزانه ومثله العليا . ومع ذلك بالرغم من حياته مع ذاته يشعر فى نفس الوقت بالاغتراب ، فصعوبة هذا الوعى ونقيصته ، تتمثل فى شعوره بأنه غريب عن نفسه ومغترب عن ذاته .

ولقد صور "هيجل" هذه الصورة للوعى الفردى بشىء من التفصيل ، وبنظره عميقة للعواطف واليأس والمعنى الحقيقى للعملية كلها ، فالموقف الجدلى يعتمد كلية على

الحقيقة المؤلمة ، بأن الشعور الحزين ، يملك بالفعل خلاصه ، ولكن فروضه المسبقة تحرم عليه الخلاص ، فما يسعى إليه ما هو إلا مجرد شعور باطنى بالثقة فى نفسه والتى يستطيع تحقيقها بعزيمته وإرادته ، ومع ذلك وحسب الفرض ، يكون غريبًا عن أى وعى ذاتى باطنى إرادى ، طالما أنه لا ينظر إلى أى فعل خير إلا بوصفه منتميا لموضوعة ، "للثابت" أو " الوعى اللامتغير " ، يعبد " اللامتغير" ويصلى له ، ويشتاق إليه ، يحاول أن يرى إلهة وجها لوجه ، ولكنه كما يقول "هيجل" لا يمد دائمًا إلا القبر الخالى ، بعد رحيل "المعلم" حتى وإن وجدت الكأس المقدس ذاته ، فإنه سوف يتلاشى ويتفتت فى التراب .

ومع ذلك ، وفى ظل هذه الظروف ، يتعلم "الوعى الذى نتحدث عنه" أن ينتقل أو يقوم بنقلة إيجابية ، تعود لنفس الدرس الذى قد تعلمه العبد من "السيد" ، ففراغ القبر يبين أن المعلم ، إذا لم يكن فيه فقد ارتفع للسماء فلا تبحث عن الحى بين الموتى ، ويجب أن تتحول الرغبة إلى نشاط وأن يفعل الإنسان ، كما فعل "المعلم" المرفوع ، ولذلك يتحول الشعور العاطفى الذى شعريه هذا الوعى الحزين ، فى البداية إلى عمل أو خدمة ، ولا تعنى هذه "الخدمة" التحكم فى الظواهر الطبيعية أو القيام بأى عمل اجتماعى ، وأنما تعنى القيام بالأفعال التى ترى "اللامتغير" إنها حياة التضحية بالذات ، كطهارة العابد من الخطيئة ، ولكن القسمة تحدث مرة أخرى فما تم القيام به ما هو إلا فعل زائل لعاصى مسكين ، لايمكن أن يتحقق به "للامتغير" الكامل ، فأعمال الإنسان لا قيمة لها وصوابه ما هو إلا صواب جزئى ، فالذات الحقة ليست راضية ، فلا قيمة لأعمال الإنسان ( إن كان لها قيمة على الاطلاق ) إلا من حقيقة أن "اللامتغير" أو "الذات" الكامن الثابت ، توحى بهذا الفعل الصائب ، وتسمح للعاصى المسكين بأن يفعل شيئًا لسيده .

ويظل العاصى نفسه أو الفاعل دون قيمة مهما فعل ، يرغب أن يتم اختياره لعمل خدمة "للمعلم" ولكنه هو نفسه مجرد وعاء فارغ لاقيمة له ، ولذلك وفى ظل هذه الظروف ، لابد أن يأتى الخلاص من الطرف الآخر ، فالذات "اللامتغير" يهتم بخلاص هذا العاصى المسكين ويضحى من أجله ، ويسمح له الاشتراك معه ، ويظهر روحه البائسة من خلال حياة أعلى ، وفى النهاية يسمح بتوحد الناقص به ، وهكذا من خلال التحكم الذاتى وحرمان "الذات" وعقابها يستطيع "الذات" الناقص أن ينتقل إلى نمط جديد من الوعى ، نمط طاهر وذو طبيعة متجددة ، يحيا "اللامتغير فيه" ، فلقد أصبح الآن أداة من ادواته ، ومن خلال عطف اللامتغير ، وفضله ونعمته التى لا توصف ، يمكن أن يصبح صورة من صوره .

ومع ذلك ، حين يتم الوصول إلى هذا الوضع ، يقول "هيجل" يظهر العدو أمام "الوعى الحزين " فى أسوأ صوره ويكشر عن أنيابه ، ويتحول حرمان "الذات" السابق إلى كبرياء روحى . ويصبح الشخص الطاهر مغرورًا ، ويحتاج باستمرار للشعور بالمذلة والتمرس عليها حتى يصبح هذا الكبرياء بخبرته فى فن إذلال "الذات" المبدأ الملهم لحياته ، ويهتم اهتمامًا شديدًا بكل تفصيلات حياته وأعماله وقدره وأحداثه ، ضميره ضمير إنسان يتألم ، يعانى الكآبة والحزن ، ومع ذلك وفى ظل هذا الوضع ، إذا استطاع فقط أن يتأمل وضعه ، فإنه يستطيع أن يرى أنه من خلال حالة اليأس التى يعيشها ، قد وجد بالفعل الخبرة الأساسية لأنه يكتشف أن الإنسان إذا ما خضع لظروف الحياة ، واستسلم لها ، يستطيع أن يحقق من خلال النشاط الذى يمارسه وحدة حقيقية مع عالمه المثالى ، بمعنى آخر إن الوعى الحزين يبحث فى عزلته عن ما يجده الإنسان المتحضر فى علاقاته الواقعية والعملية ، فلا يبحث عن العدو الذى يقتله ، أو العبيد الذين يذلهم أو عن المثل العليا المجردة التى يتمسك بها ، وإنما عن الحياة الإنسانية التى يجد فيها مكان ، يقول "هيجل" حينما يصل الوعى مرحلة العقل الحق ، يصبح واثقًا من نفسه ، ويتخلص من الشك وعدم الثقة بالذات ، ويجد مجالا جديدًا للعمل الذى يهتم به ويستغرقه ، لم يعد عمله قاصرًا على هزيمة أشباح روحيه يتصور صراعه معها ، وإنما هو عمل إيجابى فى حقل جديد ، يتعلم منه أن الحياة الإنسانية تتوحد مع الوجود كله من الناحية العملية ، ولا تختلف غايتها عن غاية الوجود ككل . ومع ذلك لا يستطيع " الوعى الحزين " أن يتعرف على هذه الحقيقة ولن يستطيع أن يدرك حقيقته ، يقول "هيجل" إن هذا الوعى لن يدرك حقيقته ، إلا إذا سمع من يهتف له قائلا بإن خلاصه ، يتمثل فى الضمان بأن حزنه قد يتحول فى الحقيقة الخفية والعميقة إلى نشاط وعمل إيجابى ، إن صوت الروح ، يخبر "الوعى الحزين" بأن الأفعال البائسة للعاصى المسكين ، تصبح فى حقيقة مخفية معينة عملاً كاملاً ، والمعنى الحقيقى لمثل هذا الضمان يكمن فى أن ما قد يقوم به أى فرد ليس إلا فعلاً ، ولا يكون إلا فعلاً . وبالنسبة للوعى الحزين يظل "نشاطه" أو فعله لا يعبر إلا عن البؤس ، ولا يشعر بالرضا إلا من أحزانه ، ولا يتحرر من هذا الحزن إلا إذا بحث عن المتعة الإيجابية فى عالم آخر ، فى الجنة أليس هذا العالم الآخر حيث يصبح نشاطه ووجوده حقيقيًا ، عالم العقل المتحضر ، حيث يكون الوعى متأكدًا من أنه فرديته يمتلك كل الوجود وكل الحقيقة ؟ (١)

(١) أنظر ترجمة المؤلف لهذا الجزء من "الظاهريات" تحت عنوان « الوعى التائب » فى كتاب ، راند ، الفلاسفة الكلاسيكيون المحدثون ص ٦١٤

يصر "هيجل" على أن هذا الوعى ، ما هو إلا الوعى العادى للانسان المتحضر ، إن شئنا أن نسمية ، صورة للوعى الواقعى الذى يكون مشبعًا بالفكر المثالى أيضًا . وهنا تنتقل الروح [١] مرة أخرى إلى صورة جديدة من الفردية ، صورة الإنسان الذى يقول " العالم هو عالمى الذى أحيا به ، وأنجز فيه رسالتى " ، ويسمى "هيجل" هذا العالم الجديد للوعى الشاب الجرىء والنشيط ، عالم النهضة الفردية "بعالم العقل" ولكنه عقل مازال فى تعبيره الفردى ، ولم يصبح اجتماعيًا بعد ، لذلك يظهر العقل فى هذه المرحلة من "الظاهريات" مساويًا للوعى المتحضر لإنسان العالم أو على أى حال للإنسان الذى لديه عالمه الخاص ، إن المؤمن بوصفه فردًا ، قد يظل معزولاً فى ديره أما "روح العالم" . فى تجلياته فيتخذ صورًا جديدة من الفردية أو صورًا فردية جديدة ، مثلما أصبح "فاوست" بالسحر ، باحثا عن الخط السعيد ، صاحب العاطفة القوية ، الذى لم يعد يتأمل الحياة ، بل يبحث عن الاشباع فيها أو المصلح الذى يجعل كل الأشياء فى خدمة مثله الأعلى ، وباختصار مثل الإنسان الذى أدرك واجبه ، وحدد مهمته ، وصار العالم بمعناه الواسع ميدانا له ينجز فيه أعماله ويحقق به غاياته .

(٢) المقصود "روح العالم" ( المترجم ) .

# المحاضرة الثامنة

## التطور الجدلى لظاهريات « هيجل »

لقد وصلنا فى المحاضرة الأخيرة . من عرضنا "لظاهريات الروح" ، لما سماه "هيجل" "عالم العقل" أى عالم الوعى الذاتى المنظم ، المتميز عن الوعى الذاتى الساذج أو الأولى . ولقد تم تتبع سلسلة أنماط الحياة والشخصية الإنسانية التى حاول "هيجل" تفسيرها فى الأجزاء الأولى من الكتاب فى ضوء التطور المنطقى للوعى الأعلى للإنسانية ومن خلال عرضه لما يمكن أن نسميه بمراحل الفردية الساذجة ، والآن نعرض لسلسلة أعلى من الأنماط . ولا داعى لأن أعيد هنا ما قد سبق أن وضحته ، بالنسبة للطريقة التى تجعل من هذه المراحل المتعاقبة للوعى ، مراحل تشكل فى حد ذاتها بالنسبة "لهيجل" سلسلة من وجهات النظر المرتبطة ببعضها البعض بصورة منطقية ، تتعلق بالحياة والوجود ، وفى نفس الوقت إذا تم النظر لها من زاوية أخرى تمثل مجرد مجموعة مختارة من النماذج التى يوضح بها مذهبه ، لا تخضع لأى رابطة ضرورية ، وانما تم انتقائها بحرية مطلقة . ولقد تم فى المحاضرة السابقة تقديم تفسير كاف لهذه الوحدة الغريبة بين المنطق والدراسة الحرة للشخصية . وسوف ننظر الآن للكتاب ، بوصفه مجموعة من النماذج والصور التى توضح مثالية "هيجل" ، ونعرض للخطوات التى سوف نتبعها فى دراسته وبهذه الروح سوف نحاول أن نعرف الصور التى تتخذها الذات ، لكى تصل إلى الكمال والاعتداد بالذات .

- ١ -

لقد تعلم "روح العالم" عند "هجيل" من خلال الصور المتعاقبة ، والحيوات المتناهية التى وجدنا فى المحاضرة السابقة أنه يتقمصها ، إن جاز التعبير أن العالم

لفعل ذات ، والذات من جهة أخرى لا يمكن أن تدرك هذه الحقيقة ذاتها ، طالما ظلت ذاتا فردية منفصلة أو معزولة عن الروابط العضوية لعالم الحياة الاجتماعية . فتحتاج الذات وتتطلب عالما إجتماعيا أو بالأحرى تخلقه . لقد تعلم "البطل المثالى"(١) الذى قام به "هيجل" فى "الظاهريات" أو الذى يمكن نسميه "كل إنسان" هذا الدرس السابق من خلال خبرته الطويلة التى عرضتها المحاضرة السابقة . فبوصفه عقلاً بدائيا أو إن شئت صائدًا للرؤوس ، قام "روح العالم" بقتل أقرانه لكى يثبت من خلال المخاطره والانتصار

على الآخرين أنه بالفعل "ذات" . وبوصفه "سيدًا" لمجموعة من العبيد . هذا "الروح" أو "كل إنسان" اعتمد على عبيده لكى يؤكد له أنه "السيد الوحيد" للكل . ومع مرور الزمن أصبح "روح العالم" أو "السيد" هو نفسه عبدًا . وتعلم من العبودية أن الحرية فى العمل وحده أو فى الخدمة التى يمارسها . وحين بات "رواقيا" تعلم "البطل" المتمرس على اللامبالاة تجاه العالم ، أن يخدم فقط مثله الأعلى الخالص والمجرد ، وبذلك يكون قد تحقق انتصاره وهو مجرد انتصار فى عالم العقلانية الخالص ، حيث لا وجود لشىء محدد أو لعمل أو خدمة واضحة محددة يمكن القيام بها أو تنفيذها . فحين أصبح بطلنا شاكًا ، اكتشف زيف كل ذلك ، وانتقل إلى صورة الوعى الحزين . فى حياة دين العزلة البؤس الذى يتصف به هذا النمط من الوعى ، بلغت خبرة "الذات اللااجتماعى" ذروتها . لأن بطلنا بوصفه متدينا وحيدًا ، وغريبا عن ذاته ، قد عانى الحزن من خلال حياته التعسة البائسة فى أحلام وردية ، يحلم فيها بجنة يسودها السلام والمحبة وفى نفس الوقت يدرك استحالة تحققها .

والآن وبعد تخلص "روح العالم" من هذه الأحلام جدد شبابه بوصفه المحب لما يسميه الناس "بالحياة الواقعية" . يقول "العالم عالمى" ولكن "فى هذه الحالة ، لابد أن يكون عالما واقعيا بالفصل . ولابد أن أبحث عن سعادتى فيه"

"إذا كانت عواطفنا خاملة وشحيحة ، ونعانى
القلق فلا شفاء لنا إلا بأحداث الحياة وصخبها"

(١) يقصد روح العالم [ المترجم ]

والواقع أن البناء المعقد "للظاهريات" قد ازداد تعقيدًا . حين عرض "هيجل" لدراسة نقدية طويلة لمشكلات ما سماه "هيجل" "بالفعل بوصفه ملاحظا للعالم" . وسوف لا نعرض لهذه الدراسة التى تخلص إلى أن "الذات" حين تبلغ هذه المرحلة لا تستطيع أن تحقق الوحدة مع عالمها بالملاحظة الخالصة ، وإنما من خلال العمل أو الفعل . وهكذا تعود "الذات" إلى النظرة البراجماتية العملية ، مدركة أنها لا تستطيع التحكم فى ذاتها ، وتحقيق الوحدة مع عالمها إلا من خلال عملية إيجابية أو العمل .

وبمجرد إدراك بطلنا لذلك ، واكتشافه لتلك الحقيقة ، ينهض متحمسًا ، أو كما يقول تنيسون[1] "يكون قلبه مملوءًا بالحماس والحيوية التى يشعر بها الشاب الذى يترك المنزل الذى تربى فيه" .

وهكذا يقرر بطلنا أن يصبح عالمًا أو متوحدًا بالعالم .

- ٢ -

إن أنماط الوعى التى قام "هيجل" بتصويرها للتعبير عن تلك المرحلة التى وصلنا إليها حتى الآن ، من الممكن وصفها بأنها عبارة عن مزج رائع بين العاطفة والمنهج الجدلى الصارم الذى يتميز به "هيجل" . بل يمكن أن نعتبرها أنماطا متطورة للشخصية التى اهتمت الرومانسية الألمانية عموما بتصويرها . فتتصف هذه الأنماط كلها ، وباعتراف واضح وصريح بأن "الذات" لا يستطيع أن يحتل مكانه ويحقق قيمته ، بل لايمكن أن يكون ذاتا على الإطلاق بدون السعى النشط لتحقيق مثله الأعلى فى عالم الحياة عالم الموضوعية ، وفى نظام اجتماعى منظم . كما تشترك هذه الأنماط كلها فى أن "الذات" بالرغم من هذا الإعتراف الواضح ، يحاول أن يحقق هذا العالم الاجتماعى الذى يعترف به بالنسبة فقط لهذا الإنسان الفرد الذى تصادف أن يدرك نفسه فيه فى كل صورة جديدة يتجسد فيها ، ويعبر عن نفسه من خلالها . ولذلك يتصف تصور العالم الاجتماعى فى كل مرة بأنه عالم الشباب الطموح النشط ، الواثق بأن المثل الأعلى المطلق قد وجد فيه تجسده وتعبيره الذى لا يمكن أن يجده فى أى مكان آخر . يقول "الذات" "أيها

(١) تنسيون ألفريد شاعر إنجليزى (١٨٠٩ - ١٨٩٢ ) من أهم مؤلفاته فى الذكرى ، ١٨٠٠ ، أيتون ، سيدة شالوت ، يوليس الأميرة ، أناشيد الملك ، تكسر الأمواج ١٨٧٢ . [ المترجم ] .

العالم سأثبت لك أنك عالمى" . ولكنه لا يقول ذلك بلغه الإنسان البدائى . وإنما بلغة الإنسان المتحضر والشاب الموفور القوة والموهبة والملئ بالرغبة فى التنافس يعرف أنه لابد أن يتغلب على العالم ويدرك فى نفس الوقت أنه فى حاجة إلى عالم لكى ينتصر عليه ، وبالتالى ليس موجودًا وحيدًا أو مستقلاً . ولايهدف لقتل عدوه وإنما إلى السيطرة الروحية على العالم . إن خبرة "الوعى الحزين" كامنة فى أعماقه وليست مجرد ذكرى عابرة . فالدين العاطفى المنعزل لا قيمة له ولا فائدة منه . لقد تجاوز كل ذلك . والآن لا دين له . لا يخشى الحياة . فلقد عزم على تحقيق النصر والتمتع بالحياة . لقد بات مقتنعا بأن حقيقة الأشياء حقيقة إنسانية واجتماعية . وبات متأكدًا بأن أى إنسان يستطيع أن يحصل أو يحقق أو يمارس خبرته ، طالما أنها تتسق مع مثله الأعلى .

يبدأ هذا النمط من الحياة بصورة شبه صورة "فاوست" . وهى صورة أو نموذج "فاوست" الذى تحدثت عنه القصيدة الشعرية السائدة فى زمن "هيجل" ، وليست صورة "فاوست " التى عرفها "جوته" فيما بعد(١) . لقد تصور "هيجل" "فاوست" التى تحدثت عنه القصيدة ، بوصفه ساعيًا للذة أو باحثا عنها . ويشتاق للوقت الذى يخاطب فيه اللحظة الزمنية قائلاً أيتها اللحظة الجميلة لا تمضى" . النتيجة التى ينتهى إليها "هيجل" من دراسة "فاوست" تتمثل فى أن اللحظة ليست جميلة ، ولن تظل باقية . هذا العالم الذى يسعى فيه الإنسان للإشباع اللحظى ما هو إلا عالم الضرورة العمياء والغرية؛ حيث تهشم هذه الضرورة المتنكرة كل شىء جميل وممتع . فلا يعنى البحث عن اللذة إلا فناء كل شىء مرغوب فى الحياة، ويرى "هيجل" بالنسبة "لفاوست" نفسه وبوصفه مجسدًا للروح أنه لن يستطيع الهروب من الدائرة المحتومة . وفى جميع الأحوال لا يمكن أن يظل "الروح" قائما فى تلك الحياة الفوضوية الساعية للرغبة والباحثة عن اللذة اللحظيه . تلك قراءة "هيجل" للجزء الأول من "فاوست" وعنوانها "اللذة والمصير" .

ويسمى "هيجل" الصورة التالية أو التجسد التالى لبطلنا "قانون القلب" . حين يتم الانتقال من وعى الباحث عن اللذة ، وبعد اكتشافه لعالم الضرورة العمياء التى تزول فيها كل لذة يبين "هيجل" قدرته على الفهم الواضح لاتجاهات الحركة الرومانسية والأفكار والتيارات الرومانسية التى جسدها الأدب فيما بعد . فالدرس الذى تعلمه الوعى

(١) المعروف أن قصيدة فاوست كانت شائعة بصور مختلفة ، وليست من تأليف جوته فقط [ المترجم ]

الرومانسى الباحث عن اللذة ، لم يدفعه للتوبة أو محاولة العودة إلى "الوعى الحزين" . لم يرسل "هيجل" هذا الوعى الذى فاق من أوهامه إلى الدير مرة أخرى . وإنما الدرس الحقيقى الذى تعلمه أنه لم يكن فى الحقيقة ساعيًا إلى اللذة على الإطلاق وإنما كان يبحث عن شىء عظيم ، شىء ملأ القلب ، ويدفع المرء للتضحية من أجله ويجعله مستعدًا للموت أو للحياة من أجل هذا المثل الأعلى . باختصار شىء يمده بالحماس والولاء والتفانى . فالنتيجة المخيبة للآمال التى يشعر بها الباحث عن اللذة ، تتمثل فى حقيقة أنه لم يجد حتى الآن "الإله الأقوى الذى يحكم حياتى" هذا الإله الذى حدثنا عنه "دانتى"[١] فى "الحياة الجديدة" . فإذا ما أدرك هذا الوعى المستيقظ من غفلته ، أن تلك هى حاجته العميقة فإنه سريعًا ما يدرك أنه كان طوال حياته يسعى إليها دون أن يدرى . وحينئذ لن تصبح توبة خوفًا من الجحيم أو هروبا من عذاب النار . بعد سنوات من ظهور كتاب "الظاهريات" كتب بايرون[٢] وقد عاش حياة الباحث عن اللذة حتى النهاية ،

"رباعيات إلى أوجستا" بعد أن استقر فى اليونان . والواقع أن الشاعرين "دانتى" "وبايرون"، يعترفان صراحة بما سماه "هيجل" "قانون القلب" ، ويوصفه النتيجة التى يتقبلها كل باحث عن اللذة بعد فشله فى تحقيقها أو فى نهاية مسعاه . كما يؤكدان أنه بعد إنقضاء اللذة ، والشعور الحتمى بالفشل فإن الإنسان يظل مستمتعًا بالشعور بأنه كان يبحث ببساطة طوال الوقت عن وسيلة يملأ بها قلبه بالحب الجارف لشىء يؤمن به أو يستحق إيمانه .

" وإذا ما سلبنى هذا الخطأ أعز ما أملك ،
وأكثر كثيرًا مما كنت أتوقع ،
فقد أدركت أنه مهما كانت خسارتى ،
فإنها لن تستطيع حرمانى منك .
من أطلال ذلك الماضى الذى انقضى ،
ومن تلك الأشياء التى قد أتذكرها ،

(١) دانتى اليجيرى(١٢٦٥-١٣٢١) شاعر إيطالى مؤلف الكوميديا الألهيه من مؤلفاته الحياة الجديدة والمأدبة وله بعض المقالات التى درسى فيها «اللهجة العامية» ونظام الحكم « العالمى الموحد » [المترجم]
(٢) شاعر إنجليزى ( ١٧٨٨ - ١٨٢٤ ) من قادة الحركة الرومانسية [ المترجم ]

تعلمت أن ما أعزه ويبقى في الذهن ،
يستحق أن يكون أعز الأشياء وأحبها .

وفي الصحراء تنبع عين ماء ،
وفي البرية القاحلة تنمو شجرة ،
ويغرد العصفور في عزلته ،
ويحدث روحي عنك ."(١)

- ٣ -

إن هذا الانتقال من الحب إلى اللذة إلى السعي إلى مثل أعلى يملأ الوجدان ، يعد شيئا أعمق كثيرًا من مجرد الندم أو تأنيب الضمير واتجاه البحث عن لحظات الخبرة التى تحقق الإشباع ، يؤدى فى النهاية إلى اكتشاف القانون القائل بإن الكل يزول ويتحول إلى أوراق صفراء ذابلة . فإذا ما اقتنع الفرد بهذا القانون ، ورتب حياته عليه ، واحتقر المتع ، وعاش حياة الجد والشقاء لأن كل شيء غيرها يزول ، وفاقت رغبة القلب العميقة كل الأشياء الزائلة ، واستمرت فى البقاء فإن الإنسان يكون أكثر اقترابا من تحقيق تعبيره الحقيقى ورغبته الدفينه . فاختر مثلك الأعلى بالطريقة التى تراها مناسبة ، وكن مستعدًا للتضحية من أجله . فإذا ما تحقق ذلك تكون قد تعلمت لأول مرة كيف تحيا . فالحياة تعنى أن يكون لديك شيء عزيز يملأ القلب .

وهكذا يقدم "هيجل" تشخيصه لمرحلة الانتقال الرائع من حالة البحث عن اللذة إلى حالة الاستسلام الذاتى الجارف الذى كان منتشرًا فى الفكر الرومانسى والمثالية الشابة .

ويظهر النمط التالى أى بطل "قانون القلب" بوصفه نوعًا من الحماس الشديد لمثل أعلى معين لا يهتم بنوعه ، بقدر ما يكون حماسه شعوره تجاهه مرشدًا وهاديًا له . فيقول له الوجدان إن هذا مثله الأعلى . يكون مستعدًا للموت فى سبيله ، ويكفى أنه قد

(١) بايرون : من قصيدة إلى أوجستا" [ المترجم ]

وجد نفسه ، وكل ما لا يتسق مع مثله الأعلى لا قيمة له . والعالم الزائل المحيط به هو عالم الناس الذين لا يفهمون معنى هذا المثل الأعلى .

ويطلنا ليس أنانيا ، وإنسان غيرى محب للآخرين . يسعى بكل وجدانه لخير الإنسانية . وكل ما هنالك أن الإنسانية تحتاج لأن تتعلم مثله الأعلى . ولذلك يكون مصلحا أو نبيا للإنسانية ، إنسان يشعر بقلبه المعصوم من الخطأ أن العالم ليس ذو قيمة . ويرى أن مهمته لن تتحقق إلا بإنقاذ هذا العالم الفاسد . وفى نفس الوقت يظل المثل الأعلى الذى يحارب من أجله وجدانيًا . فإن كان مصلحًا وحقق الانتصار والاصلاح ، فإنه سريعًا ما يكتشف أن ما قد حققه من انتصار اليوم ، قد تحول بفضل الانتصار نفسه إلى شيء دنيوى ، بل وبات أكثر عرضه للاضطهاد من قبل اقران جنسه ، وحزبه ، وصار العالم أكثر فسادًا مما كان عليه قبل الاصلاح . ليس هناك أسوأ من الانتصار فى قضية معينة ، أو كسبها ، والقضية التى انتصرت لم تعد مجرد شيء عاطفى أو حال من أحوال القلب . فالمصلح الاجتماعى الرومانسى يحيا متصورًا أن هناك عالما فاسدًا يحتاج للتغيير أو الإصلاح . ويحاول إصلاحه بالفعل ، ولكن هيهات ، النظام الاجتماعى الذى قد يتصادف ويقبل هذا الاصلاح . وقلبه النقى الخالص لن يقنع برقابة هذه الأحداث العالمية الفعلية التى قد صلح حالها . ويغضب لأن العالم الفاسد قد دنس المثل الأعلى الذى يحاول تطبيقه فى اللحظة التى يتظاهر فيها هذا العالم بقبول هذا المثل الأعلى .

وطالما أن القلوب كلها بمجرد نهضتها ، تصبح قوانينا لذاتها ، فإن عالم هؤلاء المجموعة من المصلحين الرومانسيين ، يكون عبارة عن تجديد أو إحياء ، وإن كان على مستوى أعلى لحالة الصراع القديم والبدائى بين الكل والكل . إنه عالم مجموعة من المجانين والحمقى الذين يكونون ضحية لغرورهم . وحين تصور "هيجل" هذا النمط من الوعى كان فى ذهنه الحديث عن بطل مسرحية شللر[1] "قاطعو الطريق" وأصحاب القصص الأدبية المثيرة للحماس ، والأدب الثورى بصورة عامه ، طالما كانوا يتحركون بفعل العاطفة الإنسانية فى صراعهم ضد النظام الاجتماعى السائد ،

(١) شيللر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) فيلسوف وشاعر وكاتب مسرحى المانى ، أسس حركة العاصفه والاندفاع ، وضع مسرحية "قاطعو الطريق" ضد الإقطاع والظلم الإجتماعى . [ المترجم ]

ويواجهونه بصورة فوضوية وبوسائل عشوائية غير منظمة . ولئن كانت صورة هذا النمط صورة صارمة وقاسية من الناحية الجدلية إلا إنها صورة منصفة إلى حد كبير .

- ٤ -

تم تأتى بعد هذه الحالة المأساوية والهزلية لهؤلاء المصلحين أصحاب النزعة العاطفية الخالصة ، الملهاة الشائعة عن الرحالة الرمانسيين من الفرسان أى الأبطال الذين أضفى مثلهم الأعلى نوعًا من الإصرار العاطفى والحماس على حلم عاطفى أو خيالى ، واتخذ صورة قانون متماسك للعالم ، وظل هذا القانون مرتبطا بشخصياتهم النبيلة ويتعلق بها . ومن الواضح هنا أن "هيجل" يتعامل مع نمط كلاسيكى من الوعى أشار إليه "سرفانتس"[١] الجدلى من قبل وبات نمطا مألوفا فى الأدب الروائى كان من الضرورى عند "هيجل" أن تحتوى مراحل الوعى عنده لمثل هذا النمط أو لممثل عنه . ولكن البطل صاحب الفضائل والمآثر الحميدة ليس فارس العصور الوسطى ، ولا تشير الصورة الخاصة به إلى دون كيشوت بصورة مباشرة . إذ أخذت الأوهام التى يعانى البطل منها صورة الأوهام السائدة فى زمن "هيجل" نفسه . والسلوك الذى تم تصويره ، سلوك الشاب الغيرى المثالى الذى تتركز فضائل فروسيته حول محاربة فوضى الأنانية التى يراها هادمة للنظام الاجتماعى ، وفى نفس الوقت لا تستمد شخصيته النبيلة صفات الفروسية من الحماس وشهامة المواقف ، مثل صفات النمط القديم منها ، وإنما من السلوك المخلص الثابت القائم على التضحية بالنفس من أجل مبادئ الفروسية ذاتها ويحدد مثله الأعلى بوصفه فضيلة مجردة ، وبوصفه من المآثر الحميدة الخالصة . ولا يتم تنظيم كل قواه الطبيعية من أجل فرض "قانون القلب" ، وإنما من أجل التغلب على الأنانية ، والقضاء على عالمها أو العالم الذى تسوده . فلقد بات الإنسان الطبيعى إنسانا بهيميا يسعى لمصالحه . ويحوى العالم الأفعال الخاطئة ويستسلم للأنانية ومهارتها . وتعارض روح الفروسية هذا الإنسان الطبيعى ، وتحارب من أجل تحقيق المثل الأعلى للفروسية أو الذى تكمن ماهيته فى محبة الفضيلة وحذقها ، وتضحية الذات بنفسها من أجل تحقيقها .

(١) المقصود "سرفانتس مؤلف قصة "دون كشوت" [ المترجم ]

ويرى "هيجل" أن هذه الصفات الحميدة والنوايا الذاتية الرائعة ، يجب ألا تجعلنا ننسى حقيقة أن قوى هذا الفرد صاحب هذه الصفات وثقافته مستمدة من نفس المجتمع الذى دفعه إعجابه الشديد بذاته وغروره وتكبره إلى احتكاره . وطالما أن خططه ينقصها الآن وضع علاقة محددة مع المطالب الموضوعية لهذا النظام الاجتماعى الواقعى ، وطالما أن المواطنة الصالحة لا تمثل الدافع الأساسى للأنشطة التى يقوم بها ، وإنما مجرد انطباعاته الخاصة حول نبل أهدافه وشخصه ، فإن مثله الأعلى لايظل مثالاً نظريا خالصًا فقط ، وإنما مثال فارغ لا معنى له . يحيا فى العبارات الفارغة والأوهام .

- ٥ -

ونتيجة هذا الجدل للعمليات المتعاقبة ، نتيجة واضحة . فلكى يرتد الفرد إلى ذاته، يحتاج لعالم إجماعى ينتصر عليه أو يتحكم فيه . وهذا الانتصار أو هذا التحكم لا يمكن أن يتم إلا من خلال الاستسلام الذاتى . لذلك يحتاج ( الفرد عالمًا يجد فيه شيئا يخلص له بوصفه حقيقة موضوعية ، شيء محدد ) يستطيع خدمته بحماس بدون تردد ، ويحرره من تبرم المصلح الاجتماعى الذى لا يهدأ أو يمل ، ومن الغرور الزائف للفارس الجوال[١] فالعالم الحقيقى لابد أن يصبح بالنسبة لى العالم الذى أحقق فيه مهمتى الحياتية ، وأمارس فيه عملى ، ومهنتى الموضوعية المحددة .

وهكذا فقط استطيع معرفه ذاتى معرفة حقيقة وإدراك حقيقتى . المسألة إذن تشبه حالة الفنان الذى يمارس الفن من أجل الفن أو الدارس الذى يتعلم من أجل العلم أو باختصار الإنسان الذى يتفانى فى المهنة وسبب الوعى الذى يصاحب هذه المهنة ألا يكون مثل الإنسان مع استمرار تفانيه ، مالكًا للصورة الحقيقية للوعى الذاتى؟ فالعمل الذى أمارسه ، والمهنة التى احترفها ، والمهمة التى أنجزها كلها أمور لا أفعلها من أجل المتعه فقط ، وإنما بسبب الحب الشديد لها كذلك إذا كانت مهمتى التى أمارسها تمثل حقيقة "قانون القلب" فإنها ليست بالضرورة مهمة صالحة للآخرين أو بمعنى آخر يجب ألا أسعى لفرضها على الآخرين . فكل إنسان حر فى اختيار مهمته . ولا تكون مهنتى موضوعًا للعاطفة . وإنما أراها بوصفها فقط ، حالة تستحق أن تكون صورة من صور التعبير الذاتى . فلا أدعى أو أتظاهر بأننى مثل "الفارس الجوال" الممثل الوحيد لهذه المهمة أى مهمة إصلاح العالم . فهناك رفاقى الذى يعملون معى ونشترك معًا فى قضية

(١) يقصد حالة دون كيشوت [ المترجم ]

مشتركة واحدة . هذه القضية قضيتنا جميعًا . وبذلك تحقق شروط المجتمع المثالى . وتتساوى الذات مع الموضوع . ونصبح جميعا حين نسعى لخدمة قضية مشتركة موجودين بوصفنا خدّامًا لها أى للقضية ، علمنا أو فننا أو تعليمنا أو أبداعاتنا أى قضية كانت . وفى نفس الوقت هذه القضية ذاتها ، لا تكون موجودة إلا بسبب اختيارنا لها ، وعملنا من أجلها ، وخدمتها وإذا كانت القضية التى نشترك فيها ليست قضيتك ، ولا تشارك فيها ، لا يحق لك أن تسأل عن قيمتها ومدى صلاحيتها . ففننا من أجل الفن، وعلمنا قيمة فى ذاته . حقيقة أن قضيتنا موضوعية ونخدمها ، ونضحى من أجلها ، ولكنها سبب وجودنا . وإن اردت تحقيق النمط الصحيح من الوعى الذاتى عليك أن تجد مثل هذه القضية[1] وتتبناها ، وتخدمها .

والمرحلة المقترحة من مراحل الوعى تتسق مع عقلية أكادمية كعقلية "هيجل" ، ومع مواقف وأفكار الفنانيين والطلاب فى عصر كعصره . فوراء السعى إلى اللذة ، والأفكار الوجدانية للمصلحين والفارس الجوال يكمن نمط من الوعى الذاتى ، اقتنع به لفيف من الناس زمنا طويلا ويتضمن هذا النمط نوعًا من الحب الهادئ لمهنة محددة . يتم السعى لها من أجل ذاتها . فماذا يحتاج المرء غير مهمة حياتية يستغرق فيها طول حياته ؛ أن تحيا أن تختار الذات الذى يصبح فى نفس الوقت عالما .

يبين "هيجل" فى تفسير العملية الجدلية وشرح جدل هذا النموذج من الوعى مهارة الإنسان المتأمل ، الذى يعترف بالنواقص الطبيعية التى تحدث لمهمته أو رسالته . ولا يستطيع أى قارئ أن يشك فى صحة الاعتراف وشموله . إذ يعيش أى حالم رومانسى فى نمط من أنماط الوعى الرومانسى السابق ذكرها ، ولن يجد تقيمًا لمشاعره وأحواله أفضل من التقييم الذى قام به "هيجل" تجاه نمط "الدارس" أو نموذج "الفنان" الذى يوحد نفسه بقضيته ، ويعرف ذاته من خلالها ، لذلك لا يستطيع أن يقول عن القضية شيئا أفضل من إنها السبب لوجوده . إن "هيجل" يجد هذا المثل الأعلى مثلاً عاطفيا متقلبا ، ولاحظ أن الفنانين والدارسين أصحاب هذا النمط من الوعى ، يقصدون حقيقة بولائهم الظاهرى للقضية أنهم مغرمون بذكائهم وإظهاره لبعضهم البعض ، ومولعون بكسب المديح والشهرة ، ومغرمون أيضا بالتعبير عن احتكارهم ، وتلك صفة من صفات الوعى البدائى لفشل رفاقهم . ولقد قام "هيجل" بوصف السلوك الفعلى لهذه الفئات فى فقرات عنوانها باسم

(١) يتناول "رويس" موضوع القضية المستحقة لولا ئنا فى الفصل الثانى من كتابه "فلسفة الولاء" ولقد تمت ترجمته من نفس المترجم إلى اللغة العربية ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ [ المترجم]

"الطبع الساخر أو الجاف"[1] فحين يبدأ الفنان أو المؤلف العمل ، ويستغرق فيه ، يشعر بأنه قد توحد بحياته ، ويصبح على ثقة فى أعماقه بأنه قد ألف عملاً رائعًا وتحفة جميلة ، طالما عبرت ذاته عن نفسها فى هذا العمل أو تلك اللوحة . ويبدأ من الحين مصاعدًا ، وبنوع من التواضع الشديد فى شرح كيف قام بهذا العمل ، ولا ينسى أن يكتب فى مقدمة العمل أو الخطابات التى يرسلها لأصدقائه بأنه على ثقة أن ما قدمه يعد قليلاً . إنه لم يفعل شيئا ، وكل ما هنالك أنه حاول بعمله أو بمؤلفه أن يبين إخلاصه للقضية التى لا تمثل بالنسبة لها إلا خادمًا متواضعًا من خدامها ، بل أقلهم شأنًا . تلك هى طريقته فى الظهور بمظهر الموضوعية . ويبدأ النقاد فى التجمع حول العمل مثلهم مثل الفراشات ويعلنون أيضا عن ولائهم للقضية . ويسعون لتوجيه سهام النقد للعمل . ويشعر المؤلف بزوال الغشاوة من على عينه . تلك حالة من لا يملكون تبريرًا لرسالتهم فى الحياة إلا إنها رسالة الحياة . فلا يشبعون إلا غرورهم ، ويسمون ذلك مهمة موضوعية .

ويلخص العنوان الذى وضعه "هيجل" لهذا النمط من الوعى وجهة نظره . يقول العنوان باللغة الألمانية "Dasgeistige Thierreich undder Betrug,oder die sache selbst" [2] ويمكن ترجمته إلى "الحيوانات المفكرة وزيفها" . أو إلى "خدمة القضية" . كما قد كتب "هيجل" بعض المقالات شديدة اللهجة عن النفاق والتظاهر الكاذب ، والتزمت المفرط الذى يصف نفسه بالموضوعية والإخلاص . فلقد نشأ "هيجل" وسط الحيوانات المفكرة ، ويعرفهم معرفة وثيقة .

- أ -

ومع ذلك ومرة أخرى ، تأتى نتيجة هذه العملية الجدلية نتيجة إيجابية ويعد المثل الأعلى الخاص "بالحيوانات المفكرة" فى الحقيقة معقولا . ولا ينافقون إلا فى تظاهرهم ، بأنهم قد وجدوا مثلهم الأعلى فى الفن من أجل الفن أو فى التعلم من أجل التعلم . لنفرض أن هناك بالفعل مهمة أو رسالة لم يتم اختيارها بطريقة تعسفية بوصفها مهمتى أو رسالتى ، وقمت بالنظر لها بوصفها المهمة العالمية التى أخدمها بصورة عامة .

(١) الطبع الساخر أو الجاف dryhumer [ المترجم ]

(٢) "الحيوان المفكر وخداعه أو الأشياء نفسها" [ المترجم ]

لنفرض أن المهمة الحقيقية مهمة قد فرضتها علينا طبيعتنا المشتركة وحاجاتنا الاجتماعية . حينئذ ستصبح مهمتنا ، وعملنا ، وحياتنا ، سواء اعترفنا من جانبنا بذلك أو لم نعترف وتصبح الخدمة الفردية بالفعل فى مقابل ضخامة هذه المهمة العامة المشتركة ضئيلة ولا قيمة لها ، وحين يلاحظ الفرد ذلك ، سوف يعترف بها صراحة ودون نفاق من جانبه . من جهة أخرى هذا العمل بالنسبة لكل فرد تعبيره الذاتى الحقيقى بلغة الفعل الإنسانى . فهل توجد مثل هذه المهمة أو ذلك العمل ؟ يجيب "هيجل" بإن ذلك موجود بالفعل . ووعى الناس الأحرار أو وعى الشعب والنظام الاجتماعى المنظم سيحتل تعبيرًا عن الذاتية وتصبح الدولة الروح الموضوعى لشعبها ولكل فرد من مواطنيها المخلصين ، وتحدد هذه الروح الحقة المهمة الذاتية لكل فرد وقضيته الحقيقية ، وتعطى المعنى والقيمة لفضائله الشخصية ، وتملأ قلبه بالمثل الأعلى الوطنى ، وتحقق لحياته الطبيعية الإشباع والرضا . هكذا حين نصل لمرحلة هذا الوعى الخاص بالناس الأحرار ، لم نعد حيا فى الوعى الذاتى أو البحث عن المثل العليا مستحيلة التحقق أو تركيز العالم حول مطالب فرد واحد . ففى هذا الوعى الخاص بالناس الأحرار ، وتصبح كل ذات فردية فى وحدة مع روح المجتمع كله . ويبدأ عالم الروح . كان كل ما سبقه صورًا مجردة ، وحالات جزئية من الحياة ، وأجزاء محددة من الذاتية . تظهر فى التاريخ كمجرد انقسامات لبعض صور حياة الروح كمجرد مراحل لحياة فردية ، تتضمن نوعًا من الوحدة الخفية التى تتأسس عليها كل حياة فردية . فكل نظام اجتماعى منظم يعد ذاتا لكل فرد من مواطنيه المخلصين . وحقيقة الفرد هى "وعى" الناس الذين يخلص لهم وينتمى إليهم .

إن الشفقة التى تثيرها هذه الكلمات التى كتبت فى اللحظات التى كان "هيجل" يعيش فيها الغربة ، ومواطن بلا وطن ، فقد احتل الغازى التربة الألمانية ، تبين لنا أن الروح . لابد أن يكون لها لحظاتها وخبرتها الجدلية ، وصورها التى تعبر عن صحوتها ، والتخلص من الأوهام . فالواقع أن قصه الروح تعبر عن المأساة حقيقيه أكثر من كونها حياة فردية .

يشبه النمط أو النوذج الأول للروح نموذج الدولة الصغيرة والمتطورة فى نفس الوقت الاتحاد اليونانى المثالى أى مجتمع صغير يعرف سكانه بعضهم البعض وتكون هذه الدولة على درجة عالية من التطور تجعلها تقدر قيمة حريتها ، وتطلب ولاء محددًا من كل مواطن يحيا بها .

ومشكلة مثل هذا النظام الاجتماعى مثلها مثل أى مشكلة يواجهها أى نظام اجتماعى ، هى مشكلة الموازنة بين الحقوق الفردية والوجبات الاجتماعية . كانت هذه المشكلة عند "هيجل" هى نفس مشكلة الذات والموضوع ، ولكن فى صورتها الاجتماعية . فيكون المجتمع واعيا من خلال أفراده ولكنهم بوصفهم ذواتًا مخلصة وذا ولاء ، ينظرون لأنفسهم بوصفهم تعبيراته وأدواته . لذلك ينظر لكل طرف من طرفى هذه العلاقة ، وعى المجتمع أو الاتحاد والأفراد ، على أنهما يمثلان الذات الحقيقى والموضوع الحقيقى للعالم الاجتماعى . وكما حدث فى مذهب "شلنج" عن الذات تؤكد هذه العلاقة وجود نوع من عدم التوازن بين طرفيها ، وتبدو فى كل صورها المتناهية غير متجانسة ولا متساوية وغير مستقرة .

لم تظهر مشكلة العلاقة فى هذا الكومنولث المثالى الصغير بين الفرد والنظام الاجتماعى فى صورة صراع مباشر بين الحقوق الفردية التى يتمتع بها الفرد أو المواطن الحر بالمعنى الحديث وبين الحقوق العامة للحكومة . فكان الفرد فى تلك الفترة صاحب الولاء على الأقل من الناحية النظرية يخلص أساسا لتحقيق الموقف الاجتماعى مهما كان هذا الموقف . لم يكن يتمتع بأى حقوق إلا حسب وضعه الاجتماعى . مفهوم الحقوق الفردية مفهوم متأخر أو قد ظهر فيما بعد . لم يستخدم "هيجل" لشرح هذه الصورة من الوعى الاجتماعى ، التاريخ الواقعى للدولة اليونانية إذ يراه غامضا وفضل النظرة المثالية للدولة أو المجتمع التى وجدها فى المأساة اليونانية خاصة فى ثلاثية أوديب "لسوفكليس" . ونستطيع أن نقول أيضا إن هناك تشابها مع ما نسمعه اليوم عن المثل العليا الاجتماعية لليابان القديمة[1] حيث يتم إدراك الحقوق الفردية فى ضوء الوضع الاجتماعى فقط .

وفى هذا الكومنولث المثالى النظام الاجتماعى البطولى المثالى للمأساة اليونانية أو المثال المشابه له لدى المجتمع اليابانى القديم ، يظهر التناقض بين الفرد والنظام الاجتماعى فى صورة صراع بين الورع الأسرى ومطالب القواعد الاجتماعية للدولة . بمعنى آخر يسعد النظام ، الاجتماعى القائم هنا ممثلاً فى صورتين ، الأسرة والحكومة .

(١) يوجد شرح لمثل هذه الصورة من صور الروح فى "القصة السابعة والأربعين" من قصص اليابان القديمة التى جمعها أ . ب . متفورد" . ( الناشر )

وتتركز اهتمامات الأسرة هنا في ولائها لموتاها . وقيمة الفرد في هذه الحالة تتحد تبعا لذلك سواء كان هذا الفرد صديقا للدولة أو عدوا لها . أما الفرد بوصفه أحد أعضاء الأسرة الذين وافته المنية أى بوصفه ميتا ، يكون له حقوق مطلقة يتم الاعتراف بها من خلال المراسم الجنائزية وعبادة الأسلاف . ولذلك يمكن القول بإن إمكانية وجود صراع بين الورع الأسرى أو الولاء للأسرة ومطالب الدولة ، قد أدت إلى ظهور الصراع في "مأساة أنتجونى"[1] شرح "هيجل" الصراع بشيء من التفاصيل ، وبصورة قد تبدو تفاصيلها تافهة للقارئ الذى لا يعرف اليابان أو سمع عنها ، حيث تتعدد وسائل توقير الأسرة والوطن وواجبات الحياة اليومية واحترام الموتى ، الأمر الذى يؤدى إلى وجود الكثير من التناقضات وإلى ظهور الصراعات المأساوية . ويكمن جوهر مثل هذه المآسى ، تبعا "لهيجل" فى أن الولاء ينقسم إلى جهتين ، ولاء إلى العالم الخفى عالم الظلال والأسرار ويتصف بالاطلاقية وولاء للحكومة المرئية التى تتصف أوامرها بالوضوح ولكنها تتعلق بالحاضر . قوانين العالم الخفى ملزمة اجتماعيا ، ولا تتعلق باليوم أو بالأمس . ولا يعلم أحد مصدرها ، فى حين أن النظام الاجتماعى المرئى يكون ثابتا ومتسلطا ، ولا يستطيع الفرد مقاومته إلا حينما يأتى بفعل يتضمن خطأ معينا ، هذا الخطأ لابد أن يحدث ، حتى ولو كان الفاعل يقصد به التعبير عن ولائه ، وبريئا من النوايا السيئة . فذلك قدر هذه المرحلة من الوعى الاجتماعى ، ويتم تصويرها أو الرمز لها بالخطا المأساوى لفرد مثل "أوديب"[2] الذى قتل والده عن غير قصد ، وتزوج بأمه ، وأصبح حاكما للدولة أو تصويرها مرة أخرى بالفعلة الشنعاء التى قامت بها أنتجونى ، والتى دفعتها فضيلتها الأنثوية للانحياز للعالم الخفى ، وقيامها بواجبها تجاه أخيها المتوفى ، ضد إرادة الحاكم .

باختصار يحيا هذا الكومنولث المثالى دون وعى بمعنى ولائه الداخلى المزدوج . مجتمع غير مستقر . ويكمن ملاذه الوحيد فى ممارسة ولائه من خلال الصراع النشط والمستمر مع الدول الأخرى إلا إن هذه الحرب تحطم الصورة البسيطة للمجتمع . وتؤدى بالضرورة إلى المرحلة التى تليها فى أم التطور الاجتماعى ، وهى مرحلة الملكية أو الحكم الامبراطورى .

(١) إحدى مسرحيات "سوفوكليس"

(٢) المقصود بطل مسرحية "أوديب ملكا" لشاعر المأساة اليونانية سوفوكليس (٤٩٦ - ٤٠٦ ق.م) [ المترجم ]

والنظام الاجتماعى الملكى نظام تكون المتناقضات فيه بين الحقوق العامة والخاصة متناقضات واضحة ، ويتم تنظيمها من خلال مجموعة من القوانين . تهدف إلى تأمين حقوق الأفراد ، وتسنها الدولة أو السلطة الحاكمة لم تعد الدولة مجرد اتحاد أو كومنولث ، يكون الولاء له طبيعيا وحتميا ، وإنما باتت هناك حاجة لأن يتم الرمز له أمام المواطن من خلال إرادة الحاكم الفرد . لقد أصبح الصراع الأول الآن بين إرادة الحاكم التى بوصفها إرادة فردية تتصف بالتعسف ، وولائه الحقيقى الذى يتطلب منه تعزيز القوانين التى تضمن لكل فرد حقوقه وملكيته . ثم يظهر صراعًا ثانيا بين إرادته وإرادة المواطن التى تتساوى معها فى درجة التعسف . ويفسح الورع الأسرى المكان للنزعة العسكرية . لم تعد واجبات الفرد تجاه الموتى وإنما تجاه الأحياء . العدالة هى المثل الأعلى ، ولكن الأفعال التعسفية هى الواقع . لم يعد الصراع الحتمى فى النظام الاجتماعى صراعًا غامضا بين العالم الخفى والسلطات الحاكمة المرئية . بل صراع واضح بين القانون والنظام من جهة ، والرغبات والأهواء من جهة أخرى . ويتساوى الحاكم والمحكومين فى مثل هذه الصراعات . وتكون الدولة حاجة ضرورية وفى نفس الوقت وسيلة للقهر . فلا يستطيع الفرد الحياة بدون الحكومة ، ولا يطيق الخضوع لها فى نفس الوقت . لذلك تشعر الروح فى العالم الإمبراطورى بالغربة عن ذاتها ، لكنها تكون ملزمة بأن تحيا وتطور نفسها من خلال هذا الشعور بالاغتراب . إنها عقل اجتماعى منظم ، ولكن تعبيراته غير مستقرة بالرغم من ضخامتها وقوتها .

ويعد التثقيف الذاتى الملاذ الوحيد أمام الروح فى ظل مثل هذه الظروف أى تعليم الوعى المتحضر كل مشكلات النظام الاجتماعى . ولا ننوى تتبع المراحل التى قد تمر بها تربية العقل الاجتماعى ولذلك صور الفردية المثقفة التى نعرضها هنا هى نفسها مراحل الوعى التى تظهر من خلال هذا التدريب . فالكشف المشكوك فيه بأن الدولة تظهر بوصفها ببساطة مجرد تجسيد للإرادة الأنانية لرعاياها ، وأن المحترفين المخلصين مجرد قناع للجشع الفردى ، وزيادة الاستخدام الفاسد للقوة السياسية ، حتى ولو كان بسبب نمو الذكاء الاجتماعى العام ، وصراع الطبقات ، كل هذه تعد مراحل للعملية العظيمة للتثقيف التى يقوم بها العقل الاجتماعى لتثقيف نفسه .

وتبلغ هذه المراحل للوعى ذروتها فى الوعى الذى يقدمه القرن الثامن عشر . فالمجتمع وجوده ضرورى بالفعل ولكنه موجود فقط من أجل تشكيل أو تثقيف الأفراد

الأحرار وتنميتهم والمنفعه هى المعيار الوحيد للحقيقة الاجتماعية . وكل ما هو حقيقى موجود ببساطة لتحقيق سعادة الناس . وأيا كان المبدأ الكامن لعملية العالم هذه فإنه كائن خارق القوة وغير قابل للمعرفة . ومن الواضح بالفعل إن كل ما يؤدى لتحقيق الخير الأعظم لأكبر عدد من الناس يعد صحيحًا . هذا ما كنا نسعى إليه ، تلك الحكمة الاجتماعية الأخيرة . وإذا ما نحينا جانبا كل الأحكام التعسفية والقوى الحاكمة ولم نعد نخلص إلا للحقوق المشتركة لكل البشر . فإننا نصبح جميعا أحرارًا ومتساوين . فلقد انتقل الروح فى الجمع الحر والمتساوى من الأفراد . ويعود الناس إلى أنفسهم .

وهنا تأتى الثورة والحرية المطلقة والرعب لأن الأفراد بمجرد حصولهم على الحرية يعيشون وفق رغباتهم . ولابد من تحقيق إرادة الجميع ، ولكن من الذى يسمح بتحقيقها ؟ الحاكم الأعلى ؟ ولكن الحاكم مات . ممثلوا الشعب ؟ ولكنهم الآن أناس أحرار وليس لديهم أى نوع من الولاء بل ولا يستطيعون الآن تحديد الولاء ومعناه . وليس أمامهم الآن إلا التعبير عن إرادتهم الخاصة والاعتماد عليها للوعى بالإرادة الكلية . وفى هذه الحالة يقصدون بالطبع القيام بكل ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . ولم يعد لديهم الآن أى معيار لما قد يحقق المنفعه الكلية إلا ما تمليه عليهم خبرتهم الشخصية الخاصة ويفرضون قراراتهم الذاتية على الأخرين . ويصبحون فئة منشقة ، ويظهرون كأعداء للشعب ، ويتم التخلص منهم وهزيمتهم ويعود المجتمع مرة أخرى لحالة الفوضى البدائية ، ويوجد مرة أخرى فى صورة الحرب بين الكل أو الكل ضد الكل .

- ٧ -

لقد فشلت "الروح" حتى الآن فى أن تجد فى العالم الاجتماعى الظاهرى والعالم السياسى أى نوع من الوحدة المستقرة بين جانبيها الذاتى والموضوعى . لقد أدركت أن الفردية القديمة ليست نظامًا صحيحا ، وأن النظام الاجتماعى الحق يحتاج تجسدًا أعلى . وتستطيع الروح فى رأى "هيجل" أن تعتنى بنفسها فى العالم السياسى الواقعى بقدر ما تسمح الظروف . فلن تسمح بالفوضوية . وسوف تسعى لوضع اجتماعى مستقر لحد ما ولكنها مازالت تبحث عن المدينة المستقرة .

ومع ذلك تظل "مملكة الفضاء" قائمة هناك . ويصور "هيجل" هنا بلغة "كانط" "وفشته" ما يسميه الآن بالنظرية الأخلاقية لعالم الروح . ففى هذه المرحلة يظل العقل واعيًا بقدره وبمصيره الاجتماعى ، ويشرع فى تعريف الواقع بوصفه نظامًا مثاليًا وأبديا، يكون متاحًا لكل الكائنات العاقلة ، ومدينة الله التى لم يتم تكوينها بعد فى هذا العام الأبدى والأعلى ، حيث الاستقلال الخلقى لكل كائن حر مكفولا سبب قبوله لنظام أخلاقى يعتبره ملزمًا لكل الكائنات العاقلة ويكون صحيحا وفى نفس الوقت غامضا ومليئا بالتناقضات . ففى عالمنا الأرضى يستحيل تحقق هذا النظام الأخلاقى المثالى لأننا لا ندرك إلا الظواهر . ولا يستطيع بناء "مدينة الله" إلا الأفراد الأحرار أخلاقيا الذين يحيون وراء الزمان والمكان والظواهر . ولن يستطيع غيرهم الحياة فيها بصورة واعية لأنهم ينتمون لعالم النومين . ونحن بوصفنا كائنات فانية لا قيمة لنا إلا بالقدر الذى تساهم به أفعالنا فى خلق هذا النظام الأخلاقى الكامل . فالعالم الحقيقى ، هذا العالم الأخلاقى ، النظام الإلهى الكامن وراء حواسنا ، سوف يضمن لنا بصورة أكيدة ومعصومه من الخطأ ، انتصار الحق المطلق مهما كانت أفعالنا . وفى نفس الوقت لا نكون كائنات أخلاقية حرة إلا إذا كان العالم يحتاج لأفعالنا الحرة والمخلصة لكى تساعد فى انتصار الحق . فاذا لم نكن كائنات حرة أخلاقيا لا معنى للعالم الأخلاقى على الإطلاق ، ولكن كوننا كائنات حرة فإننا نستطيع ارتكاب الأخطاء والرذائل ، وبالتالى نشكل تهديدًا لانتصار الحق .

ذلك مثال : للتناقص الظاهرى الذى قد يواجه كل من يحاول حل مشكلتنا ، بتصور أن انتصار الأخلاقية لا يتحقق إلا فى عالم يفوق عالمنا الحسى . فلا فائدة من تعريف مدينة الله بأنها مجرد مدينة لا تدركها الابصار . ولا معنى للقول بإن الذات تسعى للتعبير عن ذاتها فى عالم من المفترض أن تظل غير واعية به طالما ظلت فى حالتها الإنسانية . فعالم "كانط" و"فشته" الأخلاقى ما هو إلا جزء من الحقيقة ، وصورة اجتماعية عليا من "الوعى الحزين" الذى يسعى لتحقيق ذاته فى عالم آخر .

ومع ذلك تظل هناك صورة أخرى من هذه النظرية الأخلاقية للوجود . فربما لا تتحقق الذات بالفعل من خلال الأفعال التى ننجزها ، وإنما من الواقعة البسيطة حين نصل لأعلى المستويات نسعى للعقلانية . ربما الاستعداد هو كل شىء وربما يتخذ انتصار

"الذات" فى عالمها ، صورة التصميم الذى لا يتوقف بالرغم من فشلها ومحدوديتها ، بأن نسعى للأعلى ، للتحقق الذاتى العامل للوحدة وربما النهاية هى الصورة ، والإرادة هى الفعل ، وربما تقنع "الروح" نفسها مثل أى نوع من الأنواع العليا "للحيوان المثقف" بأن تقول "إن كنت لم أحقق شيئا فعلى الأقل قد حاولت" . والاقتناع بهذا الحل أو إدراكه يعنى تبنى موقف المعاصرين "هيجل" ومن قبلهم "سلنج" ، بأن البحث عن الحقيقة هو كل المتاح أمامنا ، وما يستحق اهتمامنا . وإن كان ذلك يعد قريبا إلى حد كبير من صورة "هيجل" عن المطلق ، إلا إنه يعد فى نفس الوقت بعيدًا عنها .

فإذا كان القصد الخالص لحياة الروح أن تكون "عاقلة" عموما يشكل فى النهاية "العقلانية" ، وأن توجد كل حياتها الفردية والاجتماعية بوصفها مجرد فكرة وسلوك وغاية ، فإن مازال علينا أن نتذكر حين ننظر لهذه القصة الطويلة والتاريخ الطويل من الأخطاء والهزائم ، بأن كل "فعل" قد عبرت فيه "الذات" عن نفسها كان من وجهة نظرها وحسب معاييرها ، زلة تبعدها عن قصدها ، وتعبيرًا عن الوهم ، وخطأ محدودا وإن كانت واعية . كان عبارة عن معصية ضد مثلها الأعلى .

وعلى هذا النحو يتعلم "الوعى" أن هذا الخطأ المتناهى ، وهذا النقص ، وتلك الرذيلة والتناقضات ، ما هى إلا جزء من طبيعة الذات حتى أثناء سعيها للأعلى وقصدها له . وكل محاولة للتعبير عن الذات الكامل هى فى نفس الوقت سقوط فى النقص . فلا تستطيع الذات الخالص أن تعبر عن نفسها دون الوقوع فى الرذيلة . ولا يتم التعبير عن الذات العاقل دون اللاعقلانية . إن الغاية المطلقة فى أن تصبح الذات فى وحدة مع عاملها . لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الصراع الداخلى المستمر والتعالى المستمر فوق الأخطاء المحدودة ، والتجارب الفاشلة .

وإدراك ذلك يعنى فى نفس الوقت ، إدراك أن الحياة الحقة للروح لا تكمن فى هذه الأخطاء والمحاولات الفاشلة ، وإنما فى التعالى فوقها والاندماج مع ذاتها . ويعبر "هيجل" عن ذلك بقوله "إن الوعى بالصفح عن الرذيلة وليس الوعى بالرذيلة ذاتها هو ما يجعلنا نبدأ فى فهم سبب وكيفية حاجة الذات الحقة للتعبير أى حاجتها للتعبير عن ذاتها من خلال عملية الوعى بالتغلب على عيوب مراحل تجسدها ، ومن خلال الانتصار المستمر على الاغتراب الذاتى الذى يعد الشعور به حتميا ولكنه ليس نهائيا .

إن مثل هذه النظرة لطبيعة "الذات" وللعلاقة بين النقص والكمال ، والمتناهى واللامتناهى لا يمكن فهم معناها الحقيقى إلا إذا انتقلنا لصورة أعلى من صور الوعى الاجتماعى التى قد تجسدت تاريخيا فى الدين .

- ٨ -

ويقول "هيجل" إن الدين يمكن تعريفه بأنه وعى "الوجود المطلق" بمعنى آخر ليس الدين عبارة عن ما سبق قوله ، أنه محاولة من يبدأ بدراسة وعيه الذاتى الفردى الخاص بوصفه مركز عالمه ، ويحاول أن يجد المكان الذى يحتله هذا الذات الفردى فى عالمه . إنما الدين عبارة عن الوعى الذى يسعى للتعبير عن حقيقة الوجود المطلق أو العالم ، بالرغم من أن الدين ذاته ما هو إلا عبارة عن تفسير للوجود المطلق أو تأويل له حين يتم النظر له من جانب الذات الدارسه أو المستفسرة .

ولقد ظهر الدين فى التاريخ كسلوك يمارسه الوعى الاجتماعى تجاه العالم . الدين عند "هيجل" عبارة عن تفسير للعالم من قبل الذات الاجتماعى والذات الفردى الذى يتوحد بالذات الاجتماعى . إذ يكون للأمة أو الكنيسة أو الإنسانية دين ، ويعرف الفرد دينه من خلال مجتمعه أى من خلال الأمة أو الكنيسة أو الإنسانية . والدين بوصفه تجربة شخصية خالصة أو تجربة ذاتية وفردية بحته لا يمكن أن يتكون إلا من صور تشبه تلك التى يتكون منها "الوعى الحزين" أو الشقى .

تعرف الصور المبكرة من الدين "العالم" فى ضوء ما يسمى بقوى الطبيعة . ويظهر المذهب المثالى اللاواعى فى العقل البدائى فى الاتجاه لرؤية مثل هذه القوى ، بوصفها قوى حية ويتم التعبير بصور الحيوانات حتى تبدو غامضة وغريبة . بدأ يتم الاعتماد ومع نحو الوعى على النشاط الإنسانى ، ويبدأ بناء المعابد الكبيرة والنصب التذكارية ، من قبل المؤمنين أنفسهم ، ويتم التعبير عن طبيعة ذكاء تصوير العالم من خلال المحاكاة . وظهرت نتيجة هذا الوعى فى الدين المعمارى الضخم الخاص بالحضارة المصرية والذى لم يعرف "هيجل" الكثير عن طبيعته حين كتب هذا الكتاب . وحين أدرك الفكر الدينى اليونانى آلهته فى صور إنسانية ، بات أكثر إقترابا من إدراك العلاقة الحقة بين المطلق

والكائن المتناهى . وكانت نتيجته "دين الفن" حيث يتم تصوير الإله بنماذج مثالية تشبه أفراد الإنسان . ويتجه الفن حين يجسد الإله فى صورة بشرية فى نفس الوقت لصبغ نفسه بهذه النزعة الإنسانية . ففى الشعر التراجيدى يتم تدريجيا استبدال الأبطال الفانين بالآلهه وأصبح الشعر عبارة عن محاكاة للحياة الإنسانية . ثم تأتى الملهاة وتكمل عملية "الأنسنة" إن جاز التعبير . والإنسان الذى بدأ فى تصوير الآلهه لم يصور فى النهاية إلا البشر ، ولم يوجه نقده القاس الا للإنسان وحوّل الدين القديم نفسه إلى نزعة إنسانية شكلية . فليس هناك آلهه ولا وجود إلا للبشر . والنفوس الفردية هى كل شىء . وتلك هى المرحلة الفوضوية من مراحل الوعى الدينى .

ومع ذلك ظل "العالم" نفسه غامضا ، صلبا يتصف بالموضوعية ، ولم تستطع هذه النزعة الشكلية اختراقه أو سبر أغواره . وتحولت الشخصيات الأسطورية إلى نوع من التخيلات الإنسانية . وظل الإنسان فى جانب ، والمطلق فى الجانب الآخر . الأول وعى ذاتى ، والثانى المصدر الخفى للوعى الذاتى ، محير وميؤوس منه . فما هو التصور الذى يمكن أن يصور هذه الماهية الجوهرية المغلقة للمطلق والتى ننفصل عنها ، وما نحن البشر إلا مجرد قشور خارجية متناهية الوجود ؟

لم تزل هنالك صورة من صور الوعى الدينى لم يتم عرضها أو تصويرها . وتبدو فى هذه النقطة من التاريخ الإنسانى مستعدة للظهور . ويصور "هيجل" فى عمل درامى رائع ، كيف تجمعت الوسائل التى تؤدى إلى ظهور هذه الصورة الجديدة من الوعى والتى تعد أهم صورة على الإطلاق . كانت الرواقية التى تنظر للذات الفاضلة بوصفها العقل الكلى ، ولكنها لا تعرف هذه "الذات" أو من تكون . ثم جاء "الوعى الشقى" أو الحزين يبحث عن السيدة المفقودة . ثم "الروح الاجتماعى" للمدينة القديمة يرثى لخسارة روحه الراحلة . كل هذه الصور انتظرت طويلا ميلاد الصورة الجديدة تلك الصورة التى تبين إيمان العالم بأن "المطلق" الذى كان خفيا ، قد كشف نفسه الآن فى صورة "إنسان فرد" ، وأصبح متجسدًا فى صورة إنسانية .

لم يتوقف هذا الإيمان عند القول بإن هذا الإنسان الفرد كل شىء ، وإنما أكد بأن المطلق الحقيقى قد كشف نفسه كإنسان وتلك أول صورة للوعى المسيحى .

ومع ذلك لابد أن تمضى هذه الصورة مثل غيرها . لابد أن يختفى هذا السيد المرئى مرة أخرى فى السماء لأن الحسى لا يستطيع الاحتفاظ بالمطلق . ويظل هناك الوعى أولا بأن الروح تحيا فى الكنيسة أو فى كنيسته التى تعرف حتى وإن كانت معرفتها فى صورة مجموعة من القصص الرمزى ، كيف لا يكتمل المطلق مع ذاته إلا إذا عبر عن نفسه فى عالم بعيد عنه ، ويتصف بالمحدودية والرذيلة والفساد والأخطاء ، وتعرف أيضا كيف أنه حين يتوافق مع نفسه ، لابد أن يظهر فى صورة فردية يتعذب فيها ويعانى ، وأخيرًا كيف يضم كل الأشياء ويتوافق معها حتى يستطيع تحقيق الوحدة مع أصله المطلق . يقول "هيجل" إن الفلسفة تؤكد حقيقة تلك الصور الرمزية ، وتستمد منها الحقيقة .

# المحاضرة التاسعة

## مذهب " هيجل " النهائى

لقد وضحنا حتى الآن فى دراستنا "لشلنج" و"هيجل" نشأت أو إن جاز القول مرحلة شباب الحركة المثالية . وفحصنا بعض دوافع ومناهج هذه المرحلة المبكرة منها وعرضنا لبعض الصعوبات التى واجهتها . كما تعرفنا على بعض العلاقات التى قد ربطت بين هؤلاء الفلاسفة وحضارة ذلك العصر . وسوف ننتقل الآن لكى نبين الصورة التى قد وصلت إليها الفلسفة المثالية وأولى مراحل نضجها فى النسق الهيجلى .

- ١ -

بعد نشر "هيجل" كتابه "فينومنولوجيا الروح" ، أجبر على ترك عمله كمدرس للفلسفة سبب النتائج السياسية لمعركة "تيينا" . واستمر فى العمل على إنجاز مذهبه الفلسفى ، ونشر كتابه "المنطق" فى عام ١٨١٦ . ولم يبدأ عمله كأستاذ للفلسفة فى جامعة "هيدلبرج" قبل عام ١٨١٦ انتقل إلى برلين فى عام ١٨١٨ واستمر فى عمله حتى وافتة المنية عام ١٨٣١ . لم يتم الاعتراف به كصاحب مدرسة فلسفية إلا فى برلين ، واستمر الاهتمام بفلسفته سنوات عديدة فى الجامعات الألمانية .

بدأ اكتمال "المذهب الهيجلى" فى كتابه "دائرة معارف العلوم الفلسفية" . حيث يظهر فيها كفيلسوف أرسطى حديث يحاول تقديم عرض شامل للنتيجة الكلية للمعرفة الإنسانية مع الإشارة إلى توحدها مع الفلسفة المثالية .

ومن المهم بالنسبة لعملنا أن نعرض باختصار لكيف تم ذلك التوحد ، وللروح التى حاول "هيجل" إثباته . ولعلك تعرف أيها القارئ الكريم الشروط الأساسية التى يلتزم بها

الفيلسوف المثالى ، حين يقوم بمثل هذه المحاولة فى ذلك الوقت . فبالنسبة للمثالى لا يكون ميدان المعرفة الإنسانية مجرد تقرير أو وصف لبناء عالم يوجد بذاته ، ويكون مستقلا عن كل معرفتنا . فالمسألة على العكس من ذلك ، فمعرفتنا مهما كانت ما هى إلا مجرد تعبير عن أنفسنا . وعبارة عن كشف عن الطبيعة الحقة للعقل الإنسانى . فإذا ما نجحت مثل هذه الفلسفة المثالية فى تقديم تفسير للعالم فإنها تبين لنا ، أن العقل الإنسانى يكون متوحدًا مع الطبيعة النهائية للأشياء أى أنها تبين أن هذا العقل الانسانى نفسه هو عبارة عن تجسد فى صور فردية مختلفة ، وعمليات واستفسارات وأنشطة عملية ، وأراء ، ونظريات لعقل مطلق ، وأن العالم نفسه هو خلق هذا المطلق . ولقد بينت لنا "الظاهريات" كيف يحدث التجسد من وجهة نظر "هيجل" لهذا العقل المطلق فى صورة وعينا الإنسانى ، وكيف يمكن أن يفسر . فاسمحوا لنا بأن نراجع معًا نتيجة "الظاهريات" ، ونعرف كيف يكون النسق الفلسفى الذى ينتج عنها .

النتيجة الأولى "للظاهريات" ، هو القول إن الخطأ الإنسانى ، والتناهى الإنسانى يعد فى حد ذاته جزءًا ضروريًا من التعبير عن الحقيقة المطلقة . والإصرر على مثل هذه الدعوة يعد سمة مميزة لمثالية "هيجل" ، ويتمحور كل مذهبه الفلسفى حول هذه القضية. كما تتسق هذه القضية ذاتها مع التأكيد على أن المنهج الجدلى هو المنهج الحقيقى للفلسفة . فحين تبدأ فى التفلسف ، تسعى بكل الطرق ، للهروب من الأخطاء وإلى إكتشاف الحقيقة كم هى موجودة بالفعل . وتبدو لك الأخطاء ، ووجهات النظر الخاطئة ، والأراء الباطلة ، حوادث مؤسفة وذلات ، ترغب فى التخلص منها . وحين تكتشف مؤخرًا كما يقول لنا "كانط" إن الفكر الإنسانى مثقل من بدايته إلى نهايته ، بالاتجاهات نحو الخطأ ، والميل للأخطاء ، وأنك لا تعرف إلا الظواهر ، والحقيقة الخالصة مجهولة ، تشعر بأن الفلسفة قد خلت طريقها، وفشلت فى مرادها . ويسير بنا "هيجل" فى اتجاه آخر ، فيقول لنا إن الحقيقة ، لا يمكن الوصول لها إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا قدراً ضروريا معنيا من الأخطاء ووجهات النظر الناقصة . بمعنى آخر يتمثل تفسير "هيجل" للعالم فى الحكم بأن المجموع الكلى والضرورى للظواهر يعد فى حد ذاته الحقيقة !!.. "ثمة ..لا توجد حقيقة نبحث عنها وراء الظواهر ولا توجد ظاهرة واحدة أو مجموعة محددة أو معينة من الظواهر تمثل أو تشكل الحقيقة كلها . والأخطاء ما هى إلا مجموعة من وجهات النظر الجزئية للحقيقة . والواقع أن المرء إذا توقف عند حد هذه النظرات الجزئية فقد الطريق للحقيقة اذا أدركها فى موضعها الصحيح فإنه يكتشف أن بدون هذه الحقائق الجزئية ، تستحيل الحقيقة الكلية

أو بلغة المنهج الجدلى يكتشف استحالة الحقيقة بدون الأخطاء ولقد عبر "هيجل" عن هذا الوضع ، وباللغة المجازية التى تميز مؤلفات شبابه وكتاب "الظاهريات" قائلاً أن الحقيقة تشبه احتفالات إله الخمر وقصة العربدة ، حيث تظهر كل صورة محدودة من صور الحقيقة مشبعة بوهم مسكر . إن النظره لطبيعة الحقيقة لا يمكن أن تكون نظره صحيحة على الإطلاق إذا اقتربت من النسق بدون تعاطف ونظرت له من الخارج . وذلك ربما هو السبب الذى كتب "هيجل" الظاهريات من أجله تمهيدًا لمذهبه . فوفق هذا الكتاب ( الظاهريات ) ، يعد الفهم العام جدليا ومناقضا لذاته ، طالما أنه يؤكد وجود عالم الواقع المستقل عن أفكاره فى حين أنه لا يستطيع أن يعرف أو يصف هذا العالم الخارجى إلا بمجموعة من المقولات الفكرية الخاصة بفكره الخاص . وهكذا يصل بنا تحليل كانط ، حين نتعامل مع المشكلات التى دفعتنا نحو المثالية . ويرى "هيجل" أن الفهم العام فى نفس الوقت الذى يكون فيه من الناحية النظرية فى صراع مع تصوراته المضادة للمثالية أو التى لا تتفق معها يكون من الناحية العملية مثاليا ، طالما أن كل فرد منا يرى العالم ، يدور حول شخصه ويرتكز على شخصيته ، ويدرك طبيعة الأشياء بطريقة براجماتية أى بوصفه يملك الواقع ، ويعترف به ، طالما أن طبيعة الأشياء تفيده من الناحية العملية وذو قيمة لسلوكه . لذلك تقول وجهة نظر الفهم العام ، "الوقائع موجودة كما اتصورها وأعتقد فى وجودها" ثم يضيف قائلاً" وما أتصوره حقيقيا ، لابد أن اعتبره حقيقيًا ، وأراه صحيحا وقائما وإلا لن يكون هناك أساس لفعل أو خطة لسلوك" .

ومع ذلك يعد التناقض الذاتى للفهم العام ، البداية الحتمية التى لا يمكن للفلسفة تجنبها وكل حقيقة يمكن أن نصل إليها ، لابد أن تصل إلى مداركنا من خلال عملية تضمن احتواء الفهم العام ، وتجاوز نظراته وعدم تجاهلها أى لانصل إليها بإهمال الأخطاء التى تفرض نفسها بالضرورة فى عالم الفهم العام ، وتجاز نظراته وعدم تجهالها أى لا تصل إليها برهمال الأخطاء التى تفرض نفسها بالضرورة فى عالم الفهم العام وإنما بتوسيع وعينا ، من خلال الفكر الذى يبين لنا ، أن هذه الأخطاء ما هى إلا جانب ضرورى من جوانب الحقيقة المطلقة أو لحظة ضرورية من لحظاتها .

لا تعد وجهة نظر الفهم العام الوحيدة التى لا تصل إلى الحقيقة إلا من خلال مجموعة من الأخطاء الضرورية والحتمية أى تناقضها ضرورى . وانما تظهر نفس الصفة للحقيقة ونفس عملية التبرير النسبى للخطأ فى كل مرحلة من المراحل تقدم

الوعى الذى من المفترض أن تكون "الفينومنولوجيا" تسجيلاً لها . فسلسلة مراحل الوعى التى تتبعها "هيجل" من المفترض أن تكون ضرورية وجوهرية أو أساسية . حقيقة ليس ضروريًا أن يكرر الفرد الإنسانى ، فى كل حالة أو فى كل مرحلة من مراحل حياته الشخصية ، نفس الأخطاء التى قد مر بها الجنس البشرى ، وشق طريقه من خلالها إذ لا يحتاج الفرد أن يقتل أعداءه ، كما فعل البدائى لكى يتعلم أن تأكيد الذات لا يكون ممكنا إلا فى صور اجتماعية . ولا يحتاج أن يكون سيدًا أو عبدًا أو راهبا أو "فاوست" أو إنسانا فوضويا أو مواطنا مخلصًا للمدينة اليونانية القديمة لكى يتعلم أن الحقيقة تكمن فى كل صورة من هذه الصور الحياتية ويستطيع الفرد أن يتعلم أن هذه الصور الحياتية ، قد عبرت بالفعل عن حقيقتها ، ودفعت ثمن أخطائها ، بأن أكدت نفسها أولاً ، ثم مضت بعد ذلك . يستطيع الفرد أن يدرك معنى ذلك بصورة مجردة إلى حد ما ، ويستفيد منه للوصول لأعلى درجات المعرفة . لقد أكد "هيجل" على أن أعلى أنماط الوعى لا يمكن الوصول إليها ، إلا من خلال الأنماط الدنيا منه ، وتحققها بالفعل فى صورة حية . فيميل جوهر الحياة الأعلى حقيقة المراحل الدنيا ، وجوهر الحقيقة كلها ما هو إلا حقيقة بعض الأخطاء ، والهدف الذى كان الخطأ يسعى إليه لذلك لا وجود للمطلق إلا من خلال حقيقة الأدنى والنسبى ، فلا يوجد "اللامتناهى" إلا بوصفه حقيقة المتناهى ولا يكون الكامل حقيقيا إلا من خلال إكمال ما كان ناقصا أو ما يعتقد فى نقصه .

- ٢ -

والنتيجة الثانية "للظاهريات" فى رأى "هيجل" أنه طالما كانت كل مرحلة ناقصة من مراحل الوعى ، عبارة عن تفسير لكل العالم الواقعى من وجهة نظرة معينة ، محدودة ومتناهية ، وطالما أن هذا التفسير يتم من مرحلة أدنى للوعى إلى مرحلة أعلى منه عن طريق عملية ، يمكن أن نسميها بعملية النقد الذاتى ، عملية تصبح بها كل مرحلة على وعى بذاتها بالنسبة لأغراضها ومعناها فإنه يتبع ذلك أن المنهج الفلسفى يجب أن يتكون من تطور منظم ومقصود لنفس هذا اللون من النقد الذاتى التى تتصف بها عمليات ومسالك الوعى . ونجد "هيجل" فى "الظاهريات" قد قبل من الخبرة ، الواقعة التاريخية بأن نماذج معينة من الشخصية الإنسانية ، ومن الحياة الاجتماعية ، والوعى الدينى ، قد وجدت بالفعل وما تزال موجودة ، ونجده بعد قبولها يطبق على كل صورة

منها منهجه الجدلى ، ويبين تعاقبها ، وعدم كفاية كل صورة منها عن التعبير عن معناها الباطنى . ثم نجده يبحث فى نهاية هذا التاريخ الجدلى لمرحلة معينة من الوعى ، يبحث فى الخبرة وفى التاريخ عن صورة أو نمط من الوعى يعبر عن مرحلة أعلى أو أرقى من الحقيقة أو الفكر . ولئن ميزَّ هذا التطبيق للمنهج الجدلى مقدمته للفلسفة إلا إننا نجد بالفعل صورة جزئية لما قد يحدث ، حسب تصور "هيجل" ، إذا تم تطبيق المنهج الجدلى على النسق الفلسفى ذاته . وأصبح واضح التغيير الذى يجب أن يتصف به مثل هذا الفيلسوف ، حين ينتقل من مقدمته لمذهبه النهائى .

يجب أن يقدم مذهب "هيجل" الفلسفى لأفكارنا الأساسية عن الحقيقة ، ولمقولات العقل الضرورية ، ولإجابة عن أسئلتنا المختلفة عن الحقيقة والواقع ، ما قد قدمته "الظاهريات" بالنسبة للمراحل المختلفة التى اجتازها العقل الإنسانى حتى يقترب من وجهة النظر الفلسفية ذاتها . هل يتمتع عقلنا بطبيعة ضرورية معينة ؟ وهل مقولاتنا العقلية الحقة ، هى مجرد تعبير عن مبدأ واحد معين للعقل ؟ هل طبيعة الأشياء هى تعبير عن العقل ؟ هل تنوع النفوس الإنسانية مظهر حتمى للعقل المطلق الواحد ؟ وهل الطبيعة والعقل مرحلتان مختلفتان من مراحل تجلى هذا العقل الواحد ؟ تلك هى الأسئلة التى يجيب عليها المذهب الهيجلى بالإيجاب . ولقد أصبحت الآن أكثر استعدادًا ولو بصورة عامة ، لفهم الدوافع التى دفعت "هيجل" للقول بمثل هذه الإجابة وتطبيق المنهج الجدلى المرة تلو الأخرى ، وبصورة متكررة ، وبإصرار عنيد .

تصور "هيجل" مثل سابقيه من الفلاسفة الطبيعة الكلية للأشياء بوصفها ترتد أو تعود لنفس المبدأ الكامن فى الذات أو الذى يعبر عن نفسه فيها . والآن ، وكما تعلمنا من "الظاهريات" تعتبر الذات فى رأى "هيجل" من البداية إلى النهاية كائنا جدليا . تحيا بالتعالى واحتواء كل صورها الدنيا . وتوجد كل صورة من الصور التى قد تتخذها فقط لكى يتم تجاوزها أو توجد لكى يتم ضمها لحياة الذات الكاملة . ترتكب الذات الرذيلة ، ولكن فقط لكى تندم ، وتتوب ، وتحقق من خلال هذه التوبة قوة أخلاقية جديدة . تموت "الذات" لكى تنهض ، وترتقى فوق نفوسها الميتة إلى أشياء أعلى وتخطأ الذات لكى توضح الحقيقة الكامنة وراء الخطأ . ولقد وضحت "الظاهريات" هذه العملية العامة . وسوف يطبق المذهب النهائى "هيجل" نفس العملية ، ولكن بصورة فنية وأكثر دقة ، وبنفس الصورة يطبق المفهوم الناتج للذات لكى يبين أن العالم كله ، يعود لنفس المبدأ الذى تجسده "الذات" .

- ٣ -

ويعمل هذا النمط من الفلسفة المثالية على استنباط المقولات المتنوعة لفكرنا من مبدأ واحد مفرد ، وهذا المبدأ الواحد ، فى حالة "هيجل" ، سوف يكون الذات مرة أخرى . وبالتالى سوف يحاول "هيجل" أن يبين أن المقولات الأساسية المختلفة التى يستخدمها العقل الإنسانى فى العمليات العلمية المختلفة ، تعد فى حد ذاتها تعبيرات ومراحل فى تشكيل الوعى الذاتى . وتتحد هذه المراحل فى سلسلة واحدة ، وترتبط ببعضها البعض بروابط تشبه تلك التى تربط الصور المختلفة للوعى فى "الظاهريات" . إن المقولات المختلفة لفكرنا الإنسانى مثل الوجود ، والتغير ، والكمية ، والكيفية ، والشىء ، والملكية ، المحتوى ، الصورة ، الداخل ، الخارج ، السببية ، الجوهر أى المقولات الأساسية التى نستخدمها لفهم طبيعة الأشياء كل هذه المقولات تعد بالنسبة "لهيجل" مراحل للتعبير الذاتى عن نشاطنا الفكرى كما لو كانت صورًا فى حياة المفكر. كل مقولة تعتبر ضرورية فى مكانها وبالنسبة لهدفها . ولا تعد أى مقولة منهم صادقة صدقًا مطلقا إلا إذا كانت الفكرة التى تعبر عن نسقهم كله أى "الفكرة الشاملة" ذاتها أو "الفكرة" المطلقة مقولة منهم. إن كل فكرة أو مقولة مثل مقولة الكم أو الكيف أو أى مقولة أخرى ، تعد ضرورية ومجردة ، وطالما كانت مجردة فإنها لا تعبر تعبيرًا حقيقيًا عن طبيعة الأشياء . وكما كان السيد أو العبد ، الرواقى أو الراهب ، الباحث عن اللذة أو الحيوان المثقف لا يمثل أى نمط منهم "الذات الحقة" ، وإنما الذات المحدود ، وبالتالى لم يكن يمثل "الذات" الكلى وعليه أن يمضى ويترك مكانه فى حركة تطور الحياة ، لنمط أعلى أو أكثر صدقًا منه ، كذلك يحدث بالنسبة "للمقولات" فتعد كل مقولة حقيقة ، ولكنها ليست الحقيقة الكلية للأشياء وتجد كل مقولة حقيقتها فى المقولات اللاحقة لها فى النسق ، ولكن المقولة الأخيرة التى تأتى فى نهاية النسق ، وبالتالى تغلق السلسلة، لن تعبر عن الحقيقة كلها إلا إذا كانت تحتوى بصورة واضحة فى ذاتها مجموع كل المقولات الأخرى السابقة عليها ، تمامًا مثل الحياة المطلقة التى أشارت إليها خاتمة "الظاهريات" لا توجد إلا فى قسمة فى مجموع الصور المتناهية كما لو كانت تعبر عن ذاتها فيهم ، وتصفح عن محدوديتهم والحياة المتناهية التى يعيشون بها لأن كما لها يتحقق من خلالهم جميعا .

وبطريقة مشابهة لتلك التى طور بها نسق المقولات ، شرح هيجل مطبقا مبادئه فى التعامل مع العالم الواقعى ، والعلاقات القائمة بين العالم الطبيعى والعقل ، وأصل الأنماط ، والروابط الاجتماعية والتاريخية للنماذج المتنوعة للشخصية التى سبق أن قبلتها "الظاهريات" ، بوصفها وقائع تجريبية فى الحياة ، واستخدمتها كنماذج لمراحل الوعى ، دون فحص أو تحليل . كان "هيجل" واثقاً من أن كثرة المشكلات وتشعبها تحتل أصعب الاختيارات لمدى كفاية التصورات الفلسفية التى قد وضحناها سابقاً . فاستخدام أمثلة من الحياة الإنسانية ، كنماذج للمنهج الجدلى شىء ، وشرح التفاصيل شىء آخر أى أن نبين بالتفصيل أنه بواسطة المبدأ الواحد القائل بإن طبيعة المطلق ، يتم التعبر عنها بصورة كاملة فى طبيعة الذات ، يستطيع المرء أن يفسر الضرورة التى تجعل حياة المطلق يتم التعبر عنها فى هذه الثروة الهائلة من الصور التى تقدمها الطبيعة الخارجية ، والتاريخ الإنسانى لخبرتنا . ومع ذلك تتطلب المسلمات التى حددت فكر "هيجل" وطرقة فى التفكير والتى وضحها لنا التفسير السابق بالرغم من حدود التعبير المفروضة عليه ، مهمة تتصف بهذه الطبيعة العامة كانت شجاعته على قدر كبير من المسئولية ، وندا للمشروع ، طالما كان قادراً على تحديد معنى المشروع وغايته . ومن المنصف عموماً أن نعرف الحدود والقيود التى خضع لها "هيجل" ، حين بدأ فى جمع كل نتائج العلوم الخاصة المعروفة له ، وتوحيد هذه النتائج عن طريق تطبيق المنهج الجدلى .

ليس من المنصف حقيقة أن نفترض أن هيجل قد اعتبر وظيفة الفلسفة الأساسية تتمثل فى الاستنتاج المسبق للضرورة التى وفقاً لها ، تتطلب الطبيعة المطلقة للأشياء وحسب منهجها الجدلى وجود كل شىء فردى فى الطبيعة أو وجود كل قانون من قوانين العالم الطبيعى أو كل نوع من أنواع الكائنات الحية أو كل حدث من أحداث التاريخ الكلى أو وجود كل فرد من الأفراد أو أمة من الأمم ، لقد تعود الناس أن ينسبوا "لهيجل" القول بالتحديد المسبق لكل شىء أو وجود ضرورة قبلية ، تحدد ضرورة وجود هذا الفرد الجزئى أو هذا الشئ المتناهى بكل تفاصيله الفردية فى مرحلة معينة ، للتعبير عن الوجود المطلق ، الواقع أن "هيجل" كان بعيداً عن هذه النظرة فحقيقة أنه قد قال بإن كل ما يتصف بوجود فعلى حقيقى ، وجد تعبيراً عن العقل الكلى الذى يعبر عن نفسه بالضرورة فى مجموع الصور الفردية العديدة واللامتناهية . إلا إن "هيجل" يرى أن كل شىء فردى ، يكون

له علاقة إيجابية بالعقل الكلى ، وبالتالى له وجود فعلى ، ليس فى كل جوانبه ، وإنما فقط بوصفه واقعة واضحة . إنه جزء من ما يعتبره "هيجل" العملية الجدلية للعقل لمطلق أى أن كما يعبر العقل الواحد عن نفسه فى صور ناقصة ومتناهية كذلك أيضًا يجب أن يعبر المطلق عن نفسه فى ثروة من الصور التى تتصف تفاصيلها بالنقص وبالعرضية أو ما لايتصل بذاته . فلكى يعبر "المطلق" عن ذاته . تعبيرًا كاملاً ، يجب فى الواقع ، ولنفس الأسباب التى وضحها المنهج الجدلى أن يتغلب على "اللامعقولية" . ومن إحدى الطرق التى تظهر بها "اللامعقولية" فى الخبرة هى الصور العرضية أو الفوضوية ولذلك يعد "هيجل" واحدًا من الفلاسفة الذين يؤكدون وجود عنصر لما يمكن أن نسمية بالصدفة الموضوعية فى العالم المتناهى . ولقد صر بوضوح على هذه الحقيقة ، على هامش معالجته لفلسفة الطبيعة ، فى "الموسوعة" ، ومهما كانت نظرتنا لهذا المذهب فإنه من غير المنصف أن تنسب له الحَرْفِيّة المطبقة فى تطبيق المبدأ المشهور "كل شىء حقيقى معقول" . فهذا القول "الهيجلى" يعنى ببساطة أن أيا كان التعبير عن أى "مبدأ أساسى" بمعنى آخر أى مبدأ يتصف فى أجزائه بضرورة حقيقية فإنه يوجد فى العالم ، لسبب هام أى أن كل ما يتصف بالضرورة الحقة يكون واضحًا ولايكون مجرد قانون قدرى أو جبرى وإنما تعبير عن عقل وأينما كان هناك سبب ضرورى ومعقول لوجود أى موضوع فى العالم ، فإن المثل الأعلى الفلسفى عند "هيجل" يطلب من الفلسفة أن تعرف هذا السبب وتوضحه . ولقد أكد "هيجل" ، وبناء على أسباب جدلية بالطبع ، أن طالما كان العقل مبدأ نشيطًا ولا يجد مكانه الصحيح فى العالم إلا من خلال عملية صراع، يتغلب فيها على نقائضه أو معارضيه، فإنه يوجد كسبب ضرورى لوجود حالات جزئية لا معقولة فى العالم تحتاج للتغلب عليها. ولقد واجهنا بعض من هذه الصور "اللامعقولة" بالفعل فى دراستنا "للظاهريات". ولقد علمنا السبب الذى جعل "هيجل" يرى من العقلانية ضرورة وجود مثل هذه الحالات "اللاعقلانية" ، وضرورة التغلب عليها . إذن هناك وقائع "لامعقوله" فى عالم "هيجل" وهى وقائع يحتاجها "هيجل" ، لكى يجد المبدأ العقلى عنده الفرصة للانتصار من خلال نشاطه . ولما كان هذا الانتصار على درجة كبيرة من الأهمية ، فإن من وجهة نظر "هيجل" إن من المعقولية ، أن توجد هذه الحالات الجزئية اللامعقولة ، ولكن من أجل التغلب عليها فقط ، وإذا ما نظرت هنا لأى حالة خاصة من الوقائع "اللامعقولة" ، عاطفة عمياء ، طبع سيئ ، خرافة معينة ، جريمة ، كارثة اجتماعية أو واقعة من الوقائع المادية فى العالم الطبيعى ، فإن "هيجل" يصر على أن هذه الحالة الخاصة لا تمثل فى حد ذاتها أى مبدأ عقلانى ، وإنما توجد فقط بوصفها شيئا يمكن للعقل أن يتغلب عليه ، لذلك تتصف بالموضوعية والعرضية . ويتطلب العقل – بصورة عامة – وجود مثل هذه الوقائع ويجب أن توجد فى

العالم . ولا يحق للفلسفة أن تستنبط أى واقعة مفردة من هذا النوع ، وعند "هيجل" تنتشر هذه الوقائع فى كل الطبيعة والعالم الاجتماعى ، ولكنه حاول التفرقة بين المصطلحات التى عبر بها عن مقولاته والتى تمكنه من التعبير عن المعنى الذى يعبر عن الوقائع الأقل عقلانية أو الأنماط التى تتصف بالعرضية النسبية فى درجة العصور فى عالمه المثالى فمثلاً يتصف النظام الاجتماعى المنظم تنظيمًا جيدًا بما يسميه «بالحقيقة» أى بمعنى "الوجود الفعلى" أى يتصف بإنه المرئى والظاهرى ، وأنه تعبير كاف عن مبدأ عقلى معين الوجه العرضى من النظام الاجتماعى ، الجمع الخائف ، أو الغوغاء أو جمهور المسرح لا ينتمى لعالم الوجود الفعلى ، وإنما للوجود الخالص أو المجرد. ولقد استخدم "هيجل" مصطلح الوجود الفعلى للوقائع الحقيقية . ولذلك النظام الشمسى فى العالم الطبيعى حقيقى فى حين أن الحجر الذى تعثرت به قدمك فى الظلام كان موجودا بصورة عرضية ولذلك يعد وجود خالص أو مجرد [(١)].

لم يمكن "هيجل" كما يفكر يفترض مجرد مثالى متطرف ، يستنبط كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية من مبدأ واحد ، وبالتالى يمكن التنبؤ بتفصيلاتها كلها . كان "هيجل" يؤمن بالعكس ، فاستنبط ضرورة الوجود الموضوعى لمجموعات من الظواهر التى لم يكن يتم النظر إليها فى حالتها الفردية بأنها ظواهر معقولة . ولذلك من الممكن اتهام "هيجل" بأنه كان يبحث عن إمكانية وجود العقلانية فى كثير من الأشياء التى نراها عرضية أو غير قابلة للتعقل ، بدلاً من النظر إليه بوصفه مجرد مدافع أعمى عن العقلانية فى كل ما يحدث .

- ٥ -

لقد حاول "هيجل" جمع كل نتائج العلوم فى عصوره ، وحسب فهمه الخاص لها فى وحدة واحدة ، ومحاولاً فى نفس الوقت التوفيق بينها وبين المبادئ الأساسية لمذهبه . وجود العالم المادى أنواع العمليات العضوية واللاعضوية وصورها ، الصفات العامة للفعل الإنسانى ذاته ، أنماط النشاط . العقلى ودرجاته ، علاقة الفرد بالمجتمع ، أنماط الحياة الاجتماعية ، الفلسفة العامة للقانون ، المسار العام للتاريخ الانسانى ، مشكلات الدين ، كل المسائل الفلسفية التى قد تثيرها هذه القائمة من الموضوعات السابقة ،

(١) الوجود الفعلى ، متعين حقيقى ، الوجود الخالص أو المجرد لا تعين خالص [ المترجم ]

حاول "هيجل" تناولها فى مذهبه حسب وجهة نظره . لذلك ظل ملتزمًا بمحاولة بيان أن الوجود المطلق الذى يتم التعبير عن طبيعته الباطنية بالطرق التى سبق شرحها .

يتطلب حضور كل هذه الأحوال الخاصة والمتنوعة للوجود فى العالم .

لقد بات واضحًا الآن ، المبدأ الأساسى فى النسق كله والذى يتم الحصول به على هذه النتيجة . "فالمطلق" ذات ولكنها ليست الذات الفردية لأى فرد إنسانى ، وإنما ذات كاملة فى وجودها ، وذواتنا الفردية تعبيرات لها . يعبر المطلق عن نفسه أو عن حياته فى مجموعة من الصور والتى إذا نظرنا لها فى صورها العامة ، تطابق المقولات التى سبق حديثنا عنها .

هذه التعبيرات "للمطلق" تطابق مبادئ المنهج الجدلى وتتوافق معها وتتناقض الكائنات المتناهية كما قد بيّن لنا المنهج الجدلى فى ذاتها ، وتعد ذات طبيعة ذاتية متناقضة خاصة إذا نظرنا لها ، نبوع من التجريد الزائف وبصورة مستقلة عن مصدرها فقانون الكائن المتناهى ، يقول إن كل شىء متناهى فى السماء أو الأرض ، إذا نظر له نظرة منفصلة عن كل شىء آخر ، يتناقض مع ذاته ، وذلك يوضح ما يسمية "هيجل" "بمبدأ السلب" . بمعنى آخر لا يوجد الكائن المتناهى لوحده أو بنفسه أو يكون قابلا للإدراك . اللامتناهى ، الوجود المطلق ، حين ينظر لطبيعته الحقة ، يكون بالفعل الوجود أو الواقع الوحيد ، ولكن "اللامتناهى" الوجود المطلق ، الذى يكمن وراء كل الذوات المتناهية ويُتجسد فيها لا يمكن النظر إليه أو اعتباره مجرد لا متناهى مستقل لأن ذلك يؤدى إلى تناقض المرء مع نفسه مرة أخرى ، ورؤيته لن تسفر عن شىء لأنه عدم ، مثله مثل الذات الخالص عند الهندوسية .

إذن لا يوجد "اللامتناهى" إلا بوصفه منقسمًا فى جملة تعبيراته المتناهية . وما يسمية "هيجل" اللامتناهى المتعين ، لا يتحقق الإ إذا كشف عن نفسه ، وعبر عنها ، وتجسد ، سلّم نفسه ، وبات يعبر عن جملة الأشياء المتناهية ، ولا يقتصر على شىء متناه واحد. إنه يكمن وراء المتناهى ، طالما أنه لا يتم التعبير عنه الإ من خلال المتناهى . ويمثل جملة الأشياء المتناهية فى وحدتها . والصور التى يكشف فيها هذا "اللامتناهى" عن نفسه ، يمكن النظر لها فى البداية ، نظرة مجردة ، وعلى أنها تكون منفصله عن تعبيراتها العينية . فهى المقولات ، الصور الضرورة للفكر، ونستطيع أكتشافها وتطويرها بالمنهج

الجدلى ، لأننا نحن أنفسنا ليس بوصفنا مجرد مجموعة من الأفراد المنفصلين ، وإنما بوصفنا كائنات عقلية واعية وصوراً للذات ، نكون متطابقين فى طبيعتنا مع "الوجود المطلق" ، واكتشاف المقولات يعنى تعريف الطبيعة الحقة للذات ، ويبين كيف أن الوجود المطلق الذى تتطابق طبيعته مع الطبيعة الأساسية لكل ذات ، يستطيع التعبير عن نفسه . والتعبير الكامل للمطلق أى الطرق التى تحصل بها هذه المقولات على تعبير حيّى، نجدها فى الطبيعة الخارجية بصورها العديدة وتعد كل صورة من هذه الصور .

التى تظهر فيها الموضوعات الطبيعية . فى جوهرها عقليه أو عقلانية ، ومن حيث تعبيرها الخاص ، تكون كل صورة طبيعية متناهية ، وعرضية . الواقع أن الطبيعة ما هى إلا التجسد الظاهرى للمقولات ، تجسيد لا توجد إلا بسبب أن "المطلق" لكى يكون صادقاً مع طبيعته الجدلية ، يجب أن يعبر عن نفسه أولا ، فيما يبدو صورة خارجية ومستقلة عنه حتى يستطيع من خلال التغلب على هذه الصورة تحقيق الوعى الذاتى الكامل بنفسه. وإذا تم النظر للمطلق ، وبوصفه منتصراً أو متغلبا على صورة تعبيره الطبيعية والتى تبدو خارجية ، لكى يحقق وعيه الذاتى لنفسه ، فإنه يشكل بالمقارنة مع الطبيعة الخارجية ، عالم النفوس أو العقول المتناهية . فالعقل المتناهى عبارة عن عملية يعبر بها المطلق عن ذاته ، بوصفه إحدى حالات الصراع مع الطبيعة ، مع الصدفة ، مع العرض ومن خلال هذا الصراع يحقق التعاقب للصور الذى وضحه لنا "الظاهريات"؛ للمطلق الوعى بإنتصاره على اغترابه الذاتى ، أو غربته الذاتية لأن الطريقة الوحيدة وكما يؤكد "هيجل" باستمرار التى يستطيع بها الوعى الذاتى تحقيق هدفه ، تكون من خلال التغلب على الاغتراب الذاتى والمعاناة ككائن متناهى ، والتغلب على الغربة والعرضىّ واللاعقلانى والنقص ، ومن خلال تحقيق "الاعتداء الذاتى" وحين يتحقق هذا المظهر الطبيعى ، ويخضع لشروط متناهية محددة ، فإن المطلق يحقق لنفسه فى صورة إنسانية "الاعتداء الذاتى" فى اللحظة التى ينظر فيها لهذه الحياة الإنسانية بوصفها تجسدًا لحياة مطلقة أو لمطلق أى لحياة إلهية .

- ١ -

إن الوعى بأن حياتنا الطبيعية المتناهية عبارة عن حالة التعبير الضرورية لوجود حياة لا متناهية مطلقة ، يأخذ حسب وجهة نظر "هيجل" ثلاثة أشكال هى الفن والدين

والفلسفة يقوم الفن بتوحيد المتناهى مع اللامتناهى ويحقق هذه الوحدة بمجرد عرضه لموضوع ظاهرى ، يظهر مباشرة بوصفه تعبيرًا عن مثل أعلى . ويعرف الدين حقيقة هذه الوحدة بين المتناهى واللامتناهى ولكنه يعبر عن هذه المعرفة بصور رمزية وخيالية . وتستنتج الفلسفة بوعيها الكامل بالحقيقة الضرورية لهذه العملية ، ضرورة وجود "وجود مطلق" ، وأن هذا الوجود يجب أن يتم التعبير عنه بالضرورة ، أولا فى صورة عملية نشطة ، ثم فى عملية تأخذ صورتها فى الحيوات العاقلة للكائنات الواعية أو تتشكل فيها .

يعتمد الفن على الإدراك المباشر ولذلك لا يتضمن برهانا عن الوحى الذى يعطى أو يحقق بالفعل الوحدة بين المتناهى واللامتناهى ويأخذ البرهان الذى يوفره الدين للوحدة بين الله والإنسان ، والمطلق والمتناهى صورة إيمان بناء منظم فى الحضارة القديمة ، إيمان الأمة المنظمة . وفى الحضارة الحديثة إيمان الكنيسة وهنالك صور عليا وصور دنيا للدين وفى جميع الأحوال يعبر الدين عن نفسه فى العلاقة الواعية بين جمع من المؤمنين المنظم اجتماعيًا والحياة الإلهية التى تعبر عن نفسها لهم وفيهم . ففى الوعى الدينى يصبح المطلق فى الحقيقة واعيا بذاته فى الكائنات الواعية المحدودة ، ويعبر عن نفسه من خلالهم . ويصل هذا الوعى الذاتى الدينى المطلق لأعلى صورة فى الوعى المسيحى الذى يعتقد "هيجل" فى أعماق نفسه أنه يعبر عنه تعبيرًا دقيقًا .

ويصل الوعى الذاتى للمطلق إلى باقى صوره وأوضحها فى الفلسفة ، حيث يتكون البرهان على القضايا المعنية ، وكما قد لاحظنا بالفعل من ثلاثة أجزاء رئيسية :

١ – البرهان المثالى العام بأن الفكر والوجود متطابقان أو فى هوية واحدة . ويعنى ذلك استحالة وجود نوع من الوجود تختلف طبيعته عن تلك الطبيعة التى تحددها أو تتطلبها الضرورة الباطنية لعملية فكرية عاقله .

٢ – الاستنباط الواضح للمقولات الذى يعبر عن طبيعة الفكر ، وبالتالى عن الطبيعة النهائية للوجود .

٣ – التطبيق للمنهج الجدلى الذى تم بتوسع بصورة واضحة ، عند دراستنا "للظاهريات" والذى يثبت طبقا لمذهب "هيجل" ، أن الحقيقة لا يتم التعبير عنها إلا من خلال مركب من وجهات النظر المختلفة التى إذا تم النظر لها منفصلة تبدو متناقضة مع

بعضها البعض ، فى حين أن تركيبها مع بعضها يحقق الانسجام . كذلك يثبت أنه لا يمكن وجود أى كائن متناه مستقلاً بذاته أو تعريف أى حقيقة متناهية تعريفًا مستقلاً ومنفصلاً عن المجمل الكلى للحقيقة ، وفى نفس الوقت الوجود اللامتناهى ، المطلق الذى يمثل جملة هذه الحقيقة المنظمة جدليا ، لا يمكن أن توجد إلا إذا تم التعبير عنه فى صورة متناهية .

حينما يدرك الوعى هذه القضايا ، ويصبح مركبها الحقيقى واضحا للوعى فإنه يصبح الوجود المطلق الذى تهدف إليه الذات وتصبح فيه واعية بذاتها . فالإنسان الفرد الذى يفكر لا يصبح واعيًا بأهمية فرديته الطبيعية أو بصفته العرضية كوسيلة لتحديد الحقيقة ، وإنما يكون واعيا بأن فيه قد أصبح الوجود المطلق واعيا بذاته .

ويوجد الوعى الفلسفى والوعى الدينى من الناحية الظاهرية ، بوصفهما حوادث زمنية . ومع ذلك فأنهما عبارة عن تعبيرات عن عملية لا يمكن النظر لها نظرة زمنية ، وإنما لابد من اعتبارها عملية أبدية . ففى الفلسفة الإنسانية ، وفى الدين الإنسانى يظهر المطلق كما لو كان كائنا فى لحظة زمنية معينة . فى حين أنه فى الحقيقة يكون واعيًا بذاته منذ الأزل لأن فى المطلق تكون كل المراحل الجدلية التى يفصلها الزمن عن بعضها البعض حاضرة مع بعضها جميعًا بصورة أبدية . فالمطلق لا زمان له ، ويرى الزمان دفعة واحدة .

# المحاضرة العاشرة

## المشكلات المتأخرة للمثالية ووضعها الحاضر

أود أن أعرض فى هذه المحاضرة الختامية بعض العوامل التى لعبت دورًا فى تحديد المسار المتأخر للمثالية والوضع الحاضر للمذهب المثالى بصفة عامة .

– ١ –

لقد تناولت المراجع التى تحدثت عن تاريخ الفلسفة ، العمليات التى أدت بعد وفاة "هيجل" إلى تحلل مدرسته . ولئن كانت هذه العمليات على درجة كبيرة من الأهمية ، خاصة بالنسبة للتاريخ العام للحضارة الأوربية فى القرن التاسع عشر ، إلا إن أفكار المدرسة الهيجلية لم تحظ بالاهتمام الكافى ، ولم يتم الاستفادة الحقيقة منها فى عملية التنوير بالرغم من الميزة الحقيقية لمذهب "هيجل" وللمثالية بصورة عامة . إن المسائل التى أثارتها الفلسفة الكانطية ، والتى لم تطورها المذاهب الفلسفية من بعده بصورة كافية لم يتم النظر لها طبقا لفائدتها وقيمتها ، خاصة بالنسبة للخلافات التى أدت إلى الانقسامات فى المدرسة الهيجلية وإلى تحللها فى النهاية . ولا يقلل من قيمة المدرسة الألمانية أن نقول أن الخلافات الفكرية الكبرى فى المدرسة الألمانية ، نادرًا ما يتم حلها ، طبقا للفوائد أو المزايا التى تخص كل موضوع من الموضوعات المختلف عليها . فبعد تشكيل المدرسة الفكرية ، وارتباط القيمة الفكرية لأعضائها بمدى نجاحهم أو فشلهم فى المحافظة على اهتمام الوسط الأكادمى العام بمدرستهم ، فإن الفرصة تصبح متاحة لعوامل أخرى ، لكى تمارس تأثيرها على الحياة العلمية . فقد يعطى تأثير المدرسة وشهرتها قيمة غير مستحقة للمنشورات المطبوعة لأعضائها . وقد يؤدى الوعى بأن

هناك مدرسة لنوع من الولاء الزائف لبعض التعبيرات الخارجية التى يتم وصف أعضاء المدرسة بها . وحين تظهر المعارضة ، وتبدأ فى تحقيق النجاح ، فإنها لا تؤدى عادة لرفض صيغ وتعبيرات المدرسة التى تعارضها ، وإنما إلى الميل إلى الاعتقاد ، أن رفض الصيغ والتعبيرات ، يؤدى ببساطة إلى إهمال الأفكار الكامنة ورائها . والواقع ليس هناك ضرر أشد للحياة الدراسية ، وللفلسفة على وجهه الخصوص ، من التنظيم الصارم والمحدد لمدارس البحث . فالحياة الدراسية الأكاديمية تعتمد على الحرية الفردية . والحياة الفلسفية تتطلب المبادأة من جانب المدرس والطالب . والأفكار الفلسفية التى يتم نقلها أو قبولها من طرف آخر . ولا تكون نابعة من ذات المرء تعد أفكارًا ميتة ومجرد قائمة بمجموعة من الأفكار والأراء الممكنة . إن الصيغ الفلسفية التى يتم الأخذ بها وتكرارها ، بسبب نسبها للمعلم ، تجعل المعلم يفقد قيمته العلمية . كما يؤدى الانتصار المؤقت للمدرسة المغلقة التى قد يكونها مجموعة من أساتذة الجامعات ، بوصفهم تلاميذ لفيلسوف معين إلى الموت الفكرى لهذا الفيلسوف ولأفكاره ، وأخيرًا إلى النفور منها . إن المفكرين المستقلين فى حياتهم الفكرية ، ويتمتعون بأصالة فكرية حقيقية ، يبحثون عن اهتمامات جديدة . كذلك لا تصبح المدرسة مجرد منظمة فكرية ، وإنما عبارة عن مجموعة من الأفكار التى تحفظ فى المتاحف ، وأطلال لما كان ينبض بالحياة فى الماضى . وذلك ما حدث للمدرسة الهيجلية ، طالما ظلت مخلصة لنهج المعلم الأول وأفكاره .

مع أحداث القرن التاسع عشر بدأت تظهر مجموعة من المسائل الفكرية الجديدة ، وتفرض نفسها على الحالة الفكرية العامة . فالمسائل اللاهوتية التى ظهرت بسبب التطور الجديد فى تاريخ الدين ، والاكتشافات العلمية التى انتشرت فى مجال البحث التجريبى ، والاهتمامات السياسية التى قللت من تعاطف الناس مع المذهب السياسى المحافظ الذى تبناه "هيجل" فى سنواته الأخيرة ، كل هذه العوامل تألفت لتجعل الناس يشعرون ، بأن مناهج "هيجل" التى ارتبطت فى أذهانهم بلغة "هيجل" المعقدة والصعبة، ومصطلحاته الغامضة ، والصورية الخالصة لمذهبه ، ليست كافية لمواكبة الحاجات الجديدة لحياتهم . فلقد أدت ثقة "هيجل" الزائدة ، وإحساسه بالرفعة والتفوق ، وميله لاعتبار مذهبه الفلسفى ، المذهب النهائى والأخير إلى اتجاه الناس للثورة عليه وجعلت الثورة عليه أمرًا طبيعيًا . ولأن الصورة الهيجلية من المثالية كانت صورة محددة وناجحة ، فإن العقل العام حين قام بمراجعتها ربط بين المذهب الهيجلى وعدم كفاية

النتيجة النهائية لكل المذاهب المثالية لما يسمون بالفلاسفة "ما بعد كانط" . لقد أصبح الناس يتشككون فى قيمة الصيغ الفلسفية ، ويفقدون الأمل فى نجاح بناء المذاهب الفلسفية ويتجهون لسنوات عديدة بعد عام ١٩٣٠ تجاه الأبحاث الخاصة المحدودة فى المجالات المختلفة والمتنوعة من جهة وإلى ابحاث العلم الطبيعى من جهة أخرى .

ومع ذلك لم يختف تأثير المثالية المبكرة من الفكر الأوروبى . وكما قد لاحظنا فى مقدمتنا الأفتتاحية زيادة هذا التأثير وظهوره فى مناطق عديدة . وحين يتعلق المجال بالفلسفة المتخصصة نلاحظ أن الفكر الفلسفى قد خضع فى السنوات الأخيرة لما يسمى بالكانطية المعدلة . والمقصود بالتعديل هنا ، أن المذهب الكانطى بدأ يميل إلى التعبير عن نفسه فيما يسمى بالبراجماتية أو المذهب الإنسانى أى ما يسمى بصورة عامة باسم "المثالية التجريبية" . وتقبل المثالية التجريبية كثيرًا من المذهب الكانطى الذى يصر على أن معرفتنا قاصرة على الظواهر أى تعترف عمومًا ، بأن تأويلاتنا للظواهر لا تتضمن فقط مجرد القبول السلبى للمعطيات التى تنفصل انفصالاً تامًا عن ذواتها ولا ترتبط باهتماماتنا العقلية وإنما تتضمن معرفتنا بالعالم على الأقل أو فى جانب منها طريقتنا الخاصة فى رد الفعل تجاه العالم ، إن الواقع الذى لاصلة له بحياتنا العقلية ، والمنفصل عن حياتنا الفكرية انفصالا تامًا ، ويقع فى الخارج مستقلاً عنا ، سواء عرفناه أو لم نعرفه ، يعد من وجهة نظر المثالية التجريبية لا معنى له ومهمل . والقول فى إن الخبرة مرشدنا ، يعنى الاعتراف مع "كانط" بأن الشروط التى تحدد وحدة خبرتنا وارتباطها ، هى الشروط التى نلتزم بها فى تأويل الواقع ولذلك ما نسميه الواقع ، يكون متوافقًا بصورة ما مع ذكائنا . ويظهر الاعتراف بهذه الأفكار العامة فى معظم الأشكال المتعددة للفكر الحديث . فالوضعيون والتجريبيون الرادكاليون ، ومؤسسوا المذهب الدينى الحديث، والتطوريون والمذاهب الحديثة المختلفة للتصوف ، يتفقون جميعا دون وعى منهم . ويستند الاتفاق بينهم على واقعة أن عالمنا ليس معطى لنا من الخارج ، وإنما من الداخل ، ولذلك ما نقصده بالواقع دائما هو الواقع كما نتمثله أى ما نفسره بعقولنا حتى حين نكون سلبيين ، ونقبل الوقائع الصلبة كما هى موجودة بالفعل . إن الفلسفة يجب أن تواجه إلى جانب السؤال الذى طرحه "لوك" عن ما الذى فى مقدورنا معرفته أو ما قدرتنا على المعرفة ، سؤالا آخر عن الذى يصلح لأن يعرف أو يصلح لأن نعرفه . وكل نظرية فلسفية تتعلق بالواقع أو الوجود ، تجريبية كانت أو شكية ، سوف تحاول بحث هذا السؤال

الأخير . إن ما اعتبر إنتصارًا حقيقيًا ودائما ليس بالنسبة لأى مذهب مثالى معين ، وإنما بالنسبة للروح المثالية عامة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، يتبدى دائما حينما يحاول أى إنسان أن يحدثك عن رأيه فى العالم الواقعى الذى تدرسه علومنا ، وتحاول فنوننا الصناعية السيطرة عليه . فمن يحدثك عن رأيه قد يتصور نفسه أنه واقعى عنيد . وفى العصر الحاضر قد يستند على حجة تشبه تلك التى استند عليها الرئيس "ستانلى هول" فى كتابه عن "المراهقة" . وهى أن الإيمان بوجود عالم واقعى ، بوصفه عالما قائما بذاته ، ومستقلاً عن عقولنا القابلة للوقوع فى الأخطاء والفانية ، يعد الموقف الوحيد الصحيح والمقوم الوحيد لأفكار الشباب وآرائهم ، وضمان الأمان أمام الأهواء المتقلبة والأفكار الوهمية الحالمة ، ولكن ذلك لا يعبر عن جوهر المسألة فمن يحاول التعبير عن رأيه ، يكون معلنا عن نظرية مثالية ، طالما أنه يعرف طبيعة الوجود حسب المثل الأعلى الصحيح الذى يتصوره . فالرئيس "هول" لديه تصور لما ينبغى أن تكون عليه الحالة الصحيحة للشاب أو تصور للشاب السليم بدنيا . وهذا المثل الأعلى يتطلب من الشاب أو من القائمين على تربية النشىء النظر للعالم بطريقة معينة . ويعنى فى نفس الوقت أن هذه النظرة هى النظرة الصحيحة لذلك يعد العالم الواقعى فى حقيقة الأمر مجرد تجسيد لمثل الرئيس "هول" العليا . حقيقة أن هذه المثل صحيحة ولها قيمتها الثابتة ، ولكن كل من يحاول تصور العالم فى ضوئها يعد فيلسوفا مثاليا حتى وإن كان مذهبه الفلسفى لا يقر المثالية . كان هذا مثالاً للطريقة التى قد تظهر بها الروح المثالية فى الفكر الحديث . وهى طريقة تشبه تلك التى ذكرها "هيجل فى الظاهريات" بالنسبة لحركة التنوير التى تمت فى القرن الثامن عشر . فالمثالية الحديثة مثل العقلانية القديمة أو الروح العقلانية فى الفلسفة القديمة ، تتصف بالكلية وتعدى كل من ينتقدها . وكل من يناصبها العداء يصاب بها ويصبح أحد ضحاياها . إذ يحاول أن يحدد طبقًا لمثله العقلية وأفكاره الخاصة ، العالم الواقعى أو ما يعتبره العالم الواقعى الحقيقى أى كيف يجب أن يدْرك ، وكيف نتصوره . ويتقريره لتلك المسألة أو بسبب إثارته لذلك السؤال ، يعترف ضمنيا بأن السؤال عن كيف يجب أن أدرك الواقع ؟ يكون منطقيا أسبق من السؤال "عن ماذا يكون الواقع ؟" . وكما وضح الكاتب الألمانى المعاصر الأستاذ "ريكرت" (١) بأن الوجوب يكون اسبق بطبيعته من

(١) ريكرت ، هينريش Rickert, Heinrich . فيلسوف ألمانى مثالى (١٨٦٣ - ١٩٣٦) من أهم أعماله موضوع المعرفة ١٨٩٢ ، العلوم الإنسانية فى مقابل العلوم الطبيعية ١٨٩٩ ، فلسفة الحياة ١٩٢٠

"الواقع" أو أن القضية القائلة إنه يجب أن أفكر على هذا النحو "أسبق من القضية القائلة "أن هذا يكون هكذا" فقد كانت هذه النظرة لمشكلة الوجود من أحد المسائل المميزة للمثالية والحاضة بها .

كان ذلك وضع الحركة المثالية فى الفكر الأوروبى المتأخر ، فبالرغم من تجاهلها ومحاولة القضاء عليها . ظلت مستمرة ومتدفقة ، كما يتدفق النهر تحت سطح الجليد فى فصل الشتاء . وفى كل مرة يتحطم الجليد فيها أو يذوب ، يظهر الاتجاه المثالى فى الوعى . إنه اتجاه يصعب السيطرة عليه أو التخلص منه لأنه إنسانى . ويعد حقيقيا لأن الحقيقة ذاتها ، عبارة عن مثل أعلى لا يمكن التعبير عنها إلا بلغة المثالية . ومن يكون واعيًا بالقيمة الكلية للاتجاه المثالى ، يصبح لا مباليا للنظرة العدائية تجاه الفلسفة أو المثالية . وإذا طلبت من فرد ما أن يفسر لك سبب رفضه للمثالية وعدم رغبته فى تفسير عالمه تفسيرًا مثاليا فإنه سريعا ما يعترف بمثاليته الدفينة لأنه لن يستطيع الإجابة إلا بتحديد مثله الأعلى بالنسبة للمنهج العلمى أو تصوره عن السلوك العملى تجاه العالم ، وفى كلتا الحالتين يعرف عالمه الواقعى فى ضوء المثل الأعلى الذى يؤمن به . قد يكون تفسيره كافيًا أو غير كاف فى حد ذاته ، ولكنه فى جميع الأحوال يعد تفسيرًا مثاليًا . دعه يقول كما يقال عادة أنه يرفض كل الأفكار المسبقة عن الأشياء لأن الخبرة هى المرشد الوحيد الذى يعتمد عليه لمعرفة هذه الأشياء .

حينئذ عليك أن تسأله ماذا يقصد بالخبرة ؟ حتى تكتشف أنه يقبل مجموعة كثيرة وواسعة من المعطيات يعتبرها ممثلة للخبرة الإنسانيـــة ، ولكنه لم يشارك فى جمعها أو يأمل أن يلاحظها فى المستقبل . فلم يجمع هذه المعطيات ولم يلاحظها لأن مهما كانت درجة ملاحظتى ، فإنها لاتمثل إلاجزءا ضئيلاً من الخبرة الإنسانية العامة التى استمد منها خبرتى . ولا تكون الخبرة البشرية العامة أوسع من خبرة أى فرد واحد فقط ، بل إنها تبلغ درجة من الاتساع لا تجعلها ماثلة كلها أمام فرد واحد ، ويستحيل أن تضمها خبرة أى فرد كائن ماكان . فكيف يستطيع أى فرد منا معرفة ما تثبته أو نكفيه الخبرة الإنسانية ؟ الواقع "إننا نقبل ما يسمى بالخبرة الإنسانية ، وفقًا لمعايير اجتماعية معينة ، تتطلب منا الاعتراف بصحة هذه الخبرة واعتبارها فى نطاق ملاحظتنا ، ومن المعقولية أن نقبلها بالرغم من أننا لم نعترف بصحتها بصورة مباشرة أو قد لاحظناها فى حياتنا اليومية . لذلك تصورنا للخبرة الإنسانية ، ليس تصورًا نستطيع التحقق منه

بصورة مباشرة . وإنما تصور يتحدد طبقا لدوافع مثالية معينة يحددها الفهم العام ، ويعتبرها قابلة للتعقل أو تتفق مع متطلبات العقل ، ولا تستطيع أكثر المناهج العلمية دقة أن تعرفها إلا تعريفًا مثاليا أو فى ضوء مجموعة من المثل العليا . إنه تصور ضرورى لتلبية مطالب العملية الفكرية ، ويجعلنا نقبل العديد من الوقائع التجريبية التى لم نتحقق منها شخصيا ، ونؤمن بأن أناسًا آخرين قد تحققوا منها . إن ما يسميه "وليم جيمس" "عاطفة العقلانية" تدفعنا لقبول خبرة الاخرين . لذلك أكثر الواقعيين تطرفًا تكون بواعثه مثالية . وما يقبله بوصفه حكما من أحكام الخبرة ، يقبله وفقًا لمطالب عاطفة معينة تجاه العقلانية التى تستمد مصداقيتها من منطلق أن من التناقص ألا نقبلها ، وعدم التسليم بصحتها يؤدى إلى التناقض مع المثل الأعلى للحقيقة . ولا أعنى بذلك أن كل ما يختاره المرء من المعطيات من لحظة لأخرى ، يعد اختيارًا صحيحًا ، والمعلومات تكون أكيدة بالضرورة . وإنما أحاول أن أوضح فقط ، أن أى نقد للإيمان الذى قد يعتمد عليه المرء دائما لا يمكن أن يتم على أسس تجريبية صرفة لأننا لا نستطيع تطبيق أى معيار تجريبى إلا إذا اعتمدنا على نوع من الإيمان أو إيمان معين بنوع من العاطفة تجاه العقلانية أو ميل شديد لها ، تمكننا من أن نقبل شيئا معينا أو آخر على أنه يشكل خبرة النوع البشرى أو يكونها . حقيقة يجب أن تنتقد الفلسفة دائما ويقدر الإمكان ، الاختبارات المختلفة التى نستخدمها بالفعل ، والمثل والقصائد المختلفة التى نسلك بناء عليها والصور المتغيرة لعاطفة العقلانية أو "تجاه" المعقولية ، ولكن ما أود التأكيد عليه أن هذا النقد ذاته ، يجب أن يعتمد أو يسترشد على المدى البعيد يمثل أعلى عقلى واع والذى حينما يتم الوعى به ، يجب أن يظهر بوصفه المثل الأعلى لذكائنا "وللذات" الذى يتحدث من خلالنا ، وللعقل الذى يتجسد فينا . لذلك كل من يستند على الخبرة أو على أى معيار آخر لمعرفه ما هو الواقع أو ما يتصف بالواقعية ، يفسر العالم سواء العالم الخارجى أو عالم الخبرة الإنسانية ، فى ضوء المطالب التى يحددها وعيه العقلى . بمعنى آخر أن كل من يتصور العالم على الإطلاق ، يتصوره بوصفه تعبيرًا عن مطالب المثل الأعلى الذى يشكله ذاته العاقل ، حينما يصبح واعيا بنفسه بوصفه المثل الأعلى الخاص به .

لذلك أسعد كثيرًا بكل من ينتقدون مبادئ المثالية لأن كلما زادت حده " الإدانه" كلما وضح تعريفهم للعالم ، بوصفه تعبيرًا عن مثلهم الأعلى ، تجاه الطريقة التى يتم بها تعقل العالم أو التى يقرها العقل لمعرفته . فيتحدثون لغة المثالية بالرغم من رفضها وإدانتها .

ينظرون مباشرة للخارج ، ولكنهم ينكرون أن لهم عيونًا ينظرون بها . يحكمون بأن العالم فى جوهر مستقل عن البواعث التى تؤدى بهم لتشكيل الأحكام ، ولكنهم حينما يسألون عن سبب صحة أحكامهم ، يعيدون تأكيد وجود هذه البواعث . يقول الفرد منهم "إن هذا ما أعتقد" أو تلك فكرتى ، وينكرون فى نفس الوقت أى صلة بين الواقع والفكر . لذلك روح المثالية تسرى بهم . وأرحب بهم بوصفهم عارضين لهذه الروح . قد لا يدركون حقيقة موقفهم ، ولكن عدم الإدراك مسألة تخصهم وحدهم .

- ٢ -

لقد وضحت حتى الآن الصورة العامة التى يظهر من خلالها الاتجاه المثالى فى الفكر الحديث فيظل النزعة المثالية للفلسفة المعاصرة حاضرة فى الوعى ، طالما أن هناك تأثيرات ، من بينها "نقد العقل الخالص" لكانط ، تجعلنا نميل إلى التأمل فى الفروض المسبقة لكل بحث فلسفى ، وفى الطريقة التى يتم بها تشكيل نتائج الفكر والتى مهما كانت تجريبية فى تفاصيلها ، يجب أن نستمد صورتها من الاهتمامات المثالية التى تمثل الصفة الأساسية لعقولنا والتى تكمن فى نفس الوقت فى أعماقنا ، وتشكل أساسًا لسلوكنا. تظل هذه الصورة المثالية العامة صفة مميزة لروح الفكر الحديث ، أكثر منها مجرد مذهب فلسفى واحد أو مجرد اتجاه فلسفى من الاتجاهات الفلسفية العديدة .

بمجرد أن يحاول المرء صياغة هذه الروح المثالية فى أى مجموعة من القضايا حول عالم خبرتنا ، وتؤدى إلى تفسيره فى ضوء المثل العليا العقلية التى تحكم تفكيرنا وسلوكنا ، تظهر فرص عديدة لاختلافات فى الرأى بالنسبة لتكوين هذا العالم ، ولاختلافات فى الطرق التى تعبر بها عن الاهتمامات التى نقدر العالم من خلالها . إن أى فلسفة ماهى إلا تعبير عن سلوك عقلى ينتهجه المرء تجاه الحياة وتجاه العالم وهذا السلوك يكون نظريًا وعمليا فى نفس الوقت . نظرى لأنه يشرع فى تحديد الآراء تجاه طبيعة الأشياء ، وعملى لأن كل جهد لتحديد الآراء ، يكون أساسًا عبارة عن تعبير عن اهتمامات المرء تجاه العالم ، وبالتالى عن المثل العليا التى يسلك وفقًا لها . ومن المؤكد أن يتلون هذا السلوك بشخصية الفرد . فالفرد يفسر الأشياء . وهذا الفرد يهتم بجوانب معينة من العالم ، قد لا يهتم بها أى فرد آخر غيره أو بنفس الطريقة التى يقدرها أو يهتم

بجوانب معينة من العالم ، قد لا يهتم بها أى فرد آخر غيره أو بنفس الطريقة التى بقدرها أو يهتم بها ، وبالتالى يقوم بأنماط معينة من السلوك تخصه وحده فقط ولا تخص أى فرد غيره . فإذا كانت الحقيقة تتصف بالوضوح العقلى ، وترتكز على المثل العليا التى تتركز بدورها على الأفراد والشخصيات الفردية ، فإنه من المستحيل دائما تشكيل مذاهب فلسفية بدون وجود فرصة سانحة لتكوين شخصيات فردية مختلفة . ولا يعنى ذلك بالطبع أن الحقيقة ترتبط بالرغبة الشخصية أو برغبة الفرد الخاصة ، وأن لكل فرد معياره الخاص تجاه كل الأشياء بدون الاعتماد على الآخرين أو له حكمه المستقل عنهم . وإنما تعنى بأن الفلسفة كلها لا توجد إلا على صورة اجتماعية ، كمركب من مجموعة من الآراء الكثيرة ، ومن وجهات النظر المختلفة لكثير من الأشخاص والأفراد الذين يعود الاختلاف بينهم لواقعة أن "الحقيقة" يجب أن تعكس الجوانب المختلفة التى تشكلها ، بطرق متعددة من خلال هؤلاء الأفراد الذين يختلفون عن بعضهم البعض . بمعنى آخر أن العالم يفسر نفسه من خلالنا أى من خلالنا بوصفنا كائنات عاقلة . ولا تكون التفسيرات رتيبة ، ولا يجب أن تكون مطردة ومتشابهة . وإن كانت كذلك جاءت مجردة وبالتالى ناقصة وزائفة . حقيقة تظل تفسيراتنا الفردية دائما ناقصة وغير كافية ، ولكنها لا تكون رتيبة ومتشابهة ، وتكمل بعضها البعض .

هدف الفلسفة إذن الوصول إلى مركب يضم هذه التفسيرات الفردية المختلفة . ولما كان المركب يعتمد أولاً على الفهم المتبادل ، وعلى التصحيح المتبادل لأوجه النقص فإن وسيلتنا لتحقيق هذا المركب ، يجب أن يعتمد على البحث المستمر عن ما هو مشترك فى الخبرات المختلفة ، وبين التفسيرات الفردية المتنوعة ، والعمليات الفكرية العديدة . وإذا كانت علومنا التجريبية تعتمد بصورة أساسية فى تأكيد خبرة الفرد وإثبات صحتها ، على خبرة الآخرين ، ولذا تعترف هذه العلوم بالحقيقة الموضوعية التى تجمع عليها الآراء ، ولا تعترف بأى واقعة موضوعية إلا بعد اشتراك الناس فى خبرتها ، فإن أبحاثنا المنطقية والأخلاقية تتبع نفس الطريقة وإن كانت بصورة تختلف عن تلك التى تتبعها العلوم التجريبية . إذ تبحث عن المقولات والقوانين الكلية والمشتركة التى تعبر عن إرادة الناس كلها . وحين يتم بذل أقصى الجهود لاكتشاف الملامح المشتركة لخبراتنا المتنوعة ومثلنا العليا المختلفة ، نلاحظ أن جانبا هامًا من جوانب الوجود يتم حذفه من كل بحث من هذه الأبحاث التى نبذلها . وهو الجانب الذى يتعلق بالفردية فى العالم . فإذا كان العالم فى جوهره عبارة عن حياة إرادة مفكرة ، تسعى لوعى فردى

بذاتها من خلال مجموعة من الشخصيات المختلفة الذين تستند وحدتهم الاجتماعية على تنوعهم واختلافاتهم ، فإن مسألة اكتشاف الحقيقة لا يمكن تحقيقها بصورة شاملة ، بردها فقط إلى عملية اكتشاف ما يشترك فيه هؤلاء الأفراد أو ما قد يكون مشتركا بين هذه الشخصيات المتعددة . فقد يشتركون فى القصد ، وفى الغاية ، والخبرة أو فى التفكير فى العالم . ولذلك يصبحون جميعا كما قال "ليبنتز" مرايا للعالم ، وطالما أن العالم حسب. هذه الوجهة من النظر ، مجرد نسق من المرايا الحية ذاتها ، فإن ما يكون مشتركا بين هذه الصور المتنوعة للعالم ، لا يمكن أن يعبر عن الحقيقة كلها . لذلك كانت طبيعة الفلسفة دائما ، أن تتناول المشكلات التى لا تكون قابلة للحل إلا من خلال مجموعة من وجهات النظر المتعددة لمجموعة من الأفراد . ولما كانت حاجة الفلسفة تتطلب دائما تفسير وجهات النظر المختلفة ، ونأخذ فى اعتبارها مختلف الأراء بدلا من البحث عن ماهو مشترك بينها ، فإنها أصبحت لا تستطيع الوصول إلى نتيجة واحدة محددة ، كما يحدث فى العلوم الطبيعية ، يمكن أن تتأسس عليها سلسلة من الأبحاث المستقبلية . فحين يتم قياس أحد الأطوال ، يتم البحث عن الخبرة المشتركة بين مجموعة من الخبرات الفردية المتنوعة بالنسبة لهذا الطول ، ويتم تحديد هذا العنصر المشترك تحديداً نهائيا وقاطعا . وبناء على هذه النتيجة تستطيع أن تقوم أى نظرية علمية تتعلق بالوقائع المادية بمجموعة من الأبحاث المستقبلية وتعتمد فى تقدمها عليها . أما الفلسفة فإنها لا تهتم إلا بوحدة الحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال مجموعة من وجهات النظر المتعددة . لذلك لا تقوم بتحديد العنصر المشترك بين الخبرات المختلفة بوصفه واقعة أو حقيقة ، يمكن أن تتأسس عليها مجموعة من الوقائع أو الحقائق المستقبلية بدعوى أنها تتشابه معها أو تنتمى لها .

لذلك تكون كل موضوعات الفلسفة خاضعة لإعادة التفسير والتأويل من خلال وجهات نظر فردية جديدة . وليس هناك رأى فردى يكون خاطئا تماماً لأن كل تفسير فردى يكون جزءاً من التفسير الكلى الذى يقدمه العالم لنفسه من خلال أفراده العديدين . من جهة أخرى كل تفسير فردى محدود للعالم ، يكون خاضعاً لإعادة التفسير ، يصبح بلا شك . مع نمو العملية الفكرية جزءاً فى مركب أعلى أو فى فكرة أوسع . فلا تكون هناك إجابات نهائية فى أى نقطة زمنية محددة ، خاصة" إذا كانت تتعلق بالحقيقة" . ولم تزل هناك تفسيرات فردية عديدة لم تتم ، ولم تصبح حتى الآن جزءاً من المركب الكلى للحقيقة . ولذلك دائما ما تتعرض الفلسفة للتأنيب واللوم لأنها لا تقدم إجابات نهائية ثابتة . وإن كان الناس لا يتهمون الحياة بعدم الاستقرار حينما تمدنا بالجديد دائما ، ويفرص نحقق التقدم من خلالها . إن الحقيقة لا تعد ذاتية أو هوائية متقلبة بسبب الحاجة الدائمة

لتعبيرات فردية جديدة ، تكمل كل تفسير فردى منتاه . وليس عيبا فى الفلسفة ، إنما ثراء فى قيمتها فلا تعتمد دائما على الاكتشافات الثابتة والمستقرة ، وإنما على إعادة التفسير والتأويل لمعنى الحياة(١) .

- ٣ -

لذلك حينما أتحدث الآن عن المشكلات المتنازع عليها للمثالية أو غير القابلة للفصل ، لا أفعل ذلك بروح شكية خالصة أو بقصد الاعتراف بجهلنا أو بفرص السعى لفرص حل دوجماطيقى لها أو للطريقة التى يتم الفصل بها فى تلك المشكلات وإنما اقترح بعض الأسس والشروط التى يستند تفسيرنا لهذه المشكلات عليها ونعتمد عليها فى نفس الوقت لتفسير صلة هذه المشكلات بحياتنا .

إن المشكلات المتنازع عليها التى أود الحديث عنها قد سبق أن تناولتها بالفعل فى محاضرات سابقة . والمشكلة الأولى التى حظت باهتمام المذاهب المثالية المتعددة هى مشكلة من المشاكل التى أصبحت محور اهتمام المثالية المتأخرة منذ وفاة "هيجل" بالرغم من أن هيجل نفسه قد تناولها . وتدور هذه المشكلة حول العلاقة بين ملامح الوجود العاقلة أو المعقولة وملامحه اللاعقلانية أو اللامعقولة . فيصبح عالم الخبرة عالمًا معقولاً بالنسبة لنا طالما أننا نستطيع تفسيره أو تاويله فى ضوء مجموعة من الأفكار التى تعبر بصورة كافية عن هدفنا الواعى . فطالما كان فى مقدورى أن أقوم بعد الأشياء ، وأتعامل مع الأرقام التى تطابق نتائج هذا العدد ، فإن الوقائع التى أتناولها تتصف بما يمكن تسميته بنمط الأعداد المعقولة . وطالما استطيع قياس الظواهر للحصول على مقاييس صحيحة ونتائج دقيقة وكان فى مقدورى فى ضوء نتائج هذه القياسات السابقة أن أتنبأ بنتائج قياسات مستقبلية ، فإننى أتعامل مع عالم من الظواهر التى تمتلك خاصية الكم العقلى أو عقلانية كمية . وطالما استطيع التحكم فى الظواهر ، كما تتحكم الفنون الصناعية فى ظواهر خبرتنا الإنسانية ، وبالتالى نستطيع أن نحدد مسبقًا

(١) فى هذه الفقرة من المناقشة تظهر بعد ملامح ، نظرية "رويس" فى التأويل أو التفسير ، التى قد عرضها بالتفصيل فيما بعد فى كتاب "مشكلة المسيحية" . ( الناشر )

ما نستطيع الحصول عليه حين نقوم بعمل معين ، فإن عالمنا يتصف بما يمكن تسميته بعقلانية عملية . وإذا ما انتقلنا للمجال الاجتماعى فإن الأفراد من الناس ، يظهرون بوصفهم كائنات عاقلة ، إذا كان مقدورهم أن يتعلموا العمل مع بعضهم البعض ، ولا يحاولون القضاء على تنوعهم الفردى ، وإنما تحقيق الانسجام والهامونيه بين بعضهم البعض ، وبين اختلافاتهم وتبانياتهم ، والآن لقد بات واضحًا تماما أن جزءا كبيرًا من عالم خبرتنا ، خاصة بالنسبة للإنسان المتحضر ، قد أصبح معقولا . من جهة أخرى فإنه من الواضح أيضا وبنفس القدر ، إننا نواجه دائما ، ما يبدو لنا جانبا "لا عقلانيا" فى خبرتنا . فهناك ظواهر عديدة لا نستطيع وصفها بدقة أو التنبؤ بها فى عملياتنا العقلية الخاصة بالعدّ أو بالقياس . وهناك العديد من الظواهر ، كالعواصف ، والزلازل ، والأمراض والجرائم التى لم نستطيع السيطرة عليها بعد . وبالحياة الاجتماعية العديد من القوى اللامعقولة التى تقصف بها تجاه الفوضى الاجتماعية . وتظهر فردية كل إنسان كما لو كانت فى لحظة واحدة أكثر صفاته العقلانية ، وفى نفس الوقت أكثر صفاته اللامعقولة أو بعدًا عن العقلانية وتعد أكثر صفاته المعقولة لأن الإنسان الفرد أكثر ما نقدره ونحبه ، ويسعى مجتمعنا لتحقيقه ، ونهتم بحريته . لذلك ما يعطى حياتنا العاقلة قيمتها دائما ، والمهمة التى تسعى لانجازها ، والأصدقاء الذين تحوطهم بحبها ، شيئا فرديا . من جهة أخرى ، وفى نفس الوقت ، تبدو فردية كل إنسان كما لو كانت جانبا لا عقلانيا للطبيعة الإنسانية ، وذلك طالما كانت الفردية تعنى الرغبة والأهواء المتقلبة والشذوذ ، والتمرد ، والأنانية ، والتمركز حول الذات ، باختصار كل ما يتعلق بالتمرد والثورة من جانب الفرد على النظام والسيطرة على إرادة الآخرين وقهرها . لذلك يعد عالم خبرتنا مركبا مما قد يظهر لنا ملامح "عاقلة" "ولا عاقلة" فى نفس الوقت . تاريخ المجتمع وبالأخص الدين والعلم والفلسفة ، يظهر لنا كما لو كان صراعًا بين العقلانية واللاعقلانية . إن العالم إذن ، يكون على الأقل فى مظهره لا عقلانيا ، طالما أنه يرفض فى أى لحظة تحقيق أهدافنا ، أو تجسيد مقولات فكرنا ، وتحقيق المثل العليا لسلوكنا ، والسماح لوحدة الوعى ، بأن تشكل مركبا من وقائع الحس والعواطف . والآن ما تعتبره الفلسفة الواقعية تناقضا بين الوقائع المستقلة وأفكارنا الذاتية ، يجب أن ندركه الفلسفة المثالية بوصفه تناقضا بين العناصر المعقولة والامعقولة أو جوانب للخبرة وللحياة .

لقد ظهر الصراع بين "العقلانية" "واللاعقلانية" فى تاريخ مثالية القرن التاسع عشر بوصفه السبب الرئيسى للتخلى عن الأنساق المثالية مثل مذهب "هيجل"، والاتجاه لتجربة محاولات جديدة وتكوين صيغ مثالية جديدة للعالم . فقد ظهر هيجل وبالأخص حين تم تفسيره قبل الصوريين من مدرسته ، بوصفه عقلانيا متطرفا ، يعتبر العالم من أوله لآخره معبرًا عن مثل عليا عقلية ، يستطيع أن يستنتجها الفيلسوف . وكان "شوبنهور" المعارض المثالى التقليدى لمذهب "هيجل" الفلسفى والذى لم تعرف مؤلفاته بصورة عامة حتى عام ١٨٥٠ يعتبر الممثل التقليدى للاتجاه اللاعقلانى فى الحركة المثالية . فالعالم بالنسبة له لديه جانبان . العالم بوصفه "فكرة" أى العالم كما يعرفه الوعى ويلاحظه طالما أن العالم عالم يخضع للمقولات أو أنه العالم كما يتصوره الفنان ويراه . لذلك إما أنه عالم يخضع للقانون ، أو عالم يمتاز بأنماط جميلة للحياة ، وبالتالى ما هو إلا عالم "العقل"، أو على الأقل إن جاز القول عالم يتصف بوحدة عقلية واضحة . وجهة أخرى يتصف العالم بجانب آخر مختلف تمامًا عن ذلك الجانب الأول أى "جانب الإراده" . فالعالم عالم الإرادة التى تعد أساس الرغبة اللاعقلانية ، وعدم السكنية والواقعية الفجة والصراع .

ويكون العالم بوصفه إرادة ، دائما أعمق من العالم كفكرة أو بوصفه امتثالا . فالعالم كفكرة يكون دائما عالم الصور ، العقلية أو الفنية ، العالم كما هو معروف للباحث العقلى أو للفنان المتأمل ، ولكن العالم كإراده هو الجانب المادى للأشياء التى تظهر فى حياتنا وخبراتنا بوصفها وقائع فجة ، كمجرد معطيات ، النقص المستمر لكل مرحلة من مراحل الحياة . العالم "كإرادة" يكون دائما سيئا ، قبيحًا ، غير مثالى ، غير قابل للفهم أو للتنبؤ ، وحسب الفهم . العالم كفكرة هو العالم الذى يظهر فيه هذا المبدأ الغامض فى مجموعة من الصور التى يمكن أن تفهم أو يتم التأمل فيها ، ولكن هذا الفهم أو التأمل ، يكون نسبيا أو ناقصا أو فى جانبه الظاهرى فقط . لذلك لا تستطيع المثالية رؤية العالم كله ككل عقلى أو معقول . فليس كل عقلى على الإطلاق . والوعى ما هو إلا ضوء بسيط ، يبين لنا بصورة غير واضحة وتقريبية إلى حد ما ، السطح الجميل لمحيط اللاوعى الواسع والإرادة اللاعاقلة . والواقع أن مثل هذه النظرة للمثالية لم تكن قاصرة على "شوبنهور" . ولم يكن "شوبنهور" فقط الوحيد الذى نقد نتائج المثالية . "فشلنج" فى أواخر حياته الفكرية فى عام ١٨٠٩ ، وحين نشر مقالة عن "طبيعة الإرادة الحرة" فى نهاية حياته الفكرية ، أكد على وجود عنصر لا عقلانى فى العالم ترد إليه الرغبات الإنسانية ، ووقائع الخبرة المتناقضة . وفى المذاهب

المثالية المتأخرة يعد "فون هارتمان"[1] نموذجا للشخص الذى يدرك طبيعة الأشياء فى ضوء مذهب لاعقلانى . وحين ظهر مذهب التطور وأكد على مبدأ الصراع من أجل البقاء ، أعطى وزنًا كبيرًا لأراء كل من شوبنهور "وفون هارتمان" .

- ٤ -

اعتبارات كثيرة من هذا النمط ترتبط ارتباطًا مباشرًا ، مع تلك المسائل التى يثيرها العرض الذى قد قدمته للمذهب الهيجلى . فهل يستطيع الفيلسوف المثالى أن يكون قادرًا على أن يحدد بصورة قبلية التشكيل الذى يجب أن تتخذه الأشياء ؟ أم أنه مثل طالب العلوم الخاصة ، ملتزم بتفسير نتائج الخبرة الإنسانية ؟ كان المعاصرون لهيجل من الفلاسفة ، والكثيرون من تلاميذه فيما بعد ، ينظرون إليه بوصفه قبليا متطرفا ، يستنتج الوقائع الطبيعية والتاريخية من وعيه الباطن الخاص . والواقع أن "هيجل" قد ميز تمييزا واضحا ، بين أن نتعلم من الخبرة ما حدث أو ما قد يحدث ، وبين أن نفسر فى ضوء مقولاتنا الفلسفية المعنى العام لنتيجة هذه الخبرة . ويتعرف "هيجل" صراحة بأننا نتعلم كل ما يتعلق بعالمنا من خلال الخبرة ، وإن لم يكن هناك شىء موجود أولا فى الخبرة وفى الحياة ، فلن يكون لدينا ما نفسره أو لدى الفلسفة شىء تبحث عن معناه . ويعود فى نفس الوقت ، وبصورة متطرفة لحد ما ، ويعتبر تفسيره الفلسفى لمعنى الخبرة التفسير الوحيد الشامل لها كلها . كما يؤكد "هيجل" أن هذا التأويل أو التفسير الفلسفى لابد أن يكون عقليا باطنيا وذاتيا أى يجعل الارتباطات واضحة فى ذهن الفيلسوف أثناء قيامه بالتفسير ، وتكون هذه الصورة أو الصيغة الداخلية للنسق الفلسفى "قبلية" . لذا تعد الفلسفة عبارة عن إعادة بناء للخبرة فى ضوء ما تحدده الضرورة الباطنية للأشياء . وتمثلت الثقة المبالغ فيها من جانب "هيجل" فى أن هذا التفسير قد تحقق بالفعل من خلال فلسفته . لم يفترض "هجيل" إننا إذا لم نحصل على الخبرة . نستطيع أن نستنبط طبيعة العالم بصورة "قبلية" . وانما إفترض الخبرة قد حصلت على تفسير ، يمكن من خلاله أن يعاد بمنهج قبلى خالص ، بناء الجزء العقلانى من معنى الخبرة .

(١) إدواردفون هارتمان (١٨٤٢ - ١٩٠٦) فيلسوف مثالى ألمانى ، مؤسس اللاعقلانية والإرادية المعاصرة ، من أهم أعماله ، فلسفة اللاشعور ، "دين الروح" ، نظرية المقولات [ المترجم ]

وكما سبق أن رأينا يعترف "هيجل" نفسه بوجود العنصر اللاعقلاني . وكان من الضروري بالنسبة لمنهجه الجدلي أن يعترف بذلك . فالعقل بالنسبة له عملية نشطة ولذلك يتضمن الجانب الذي نسبه "شوبنهور" للإرادة وتعد حياة الإرادة بالنسبة لكل من "هيجل" "وشوبنهور" أساسًا حياة صراع فمن الضروري أن تدخل الإرادة في صراع مع خصمها . ويتمثل الخصم دائما في اللاعقلانية ، وغير المرغوب ، وغير القابل للتحقق ، والواقعه الفجة التي يجب أن تتغلب عليها الارادة دائما في مرحلة من مراحلها . لذلك الفرق بين "هيجل" "وشوبنهور" يتمثل في أن "هيجل" يصر على الدعوى بأن من عقلانية العقل ، ومن كونه عمليا ونظريا ، لابد أن يواجه عنصرًا لاعقلانيا في خبرته ، ويتغلب عليه . بمعنى آخر . هناك ضرورة قبلية ، تتمثل في اننا نواجهه دائما في خبرتنا المتناهية ، بمحتويات لا نستطيع إستنتاجها بصورة قبلية أي هناك ضرورة قبلية بأن المطالب القبلية للعقل يجب أن تواجه دائما عنصرًا تجريبيا من الواقع الفج ، لا يمكن أن يتم استنتاجه مسبقًا أو بصورة قبلية . ويعترف "هيجل" بوجود عنصر من الصدفة الموضوعية في طبيعة الأشياء . والجدل في مذهبه يؤكد ذلك . بهذه الصورة يكون "هيجل" بالفعل فيلسوفا قبليا . ويعتبر قبليا متطرفا ، طالما أنه يثق ثقة مطلقة في نهائية تفسيره للطبيعة والحياة ، وطالما أنه يهمل بالفعل عدد كبير من الوقائع التي علمتنا الخبرة أن تهتم بها ، ولكن "هيجل" لديه مكان في مذهبه للتجريبية ، وللعنصر اللاعقلاني في مذهبه .

لقد كان من روح هذه المثالية المتأخرة ، أن تؤكد كما يفعل كل مثالي عقلي الآن ، على أثر الخبرة على الفيلسوف ويعني ذلك ، التأكيد على عدم كفاية أي تأويل فردي ، أو اعتباره تأويلا نهائيا . من جهة أخرى لابد أن يؤكد كل مثالي على أننا لا نستطيع التفكير أو إجراء أي عملية فكرية بدون استخدام "القبلي" أي بدون الاعتماد على ما نعتبره لأسباب داخلية أو ذاتية ، الطريقة العقليه لتأويل وقائع الخبرة . فاعترف الآن بوجود عقولكم وجودا خارجيا ومستقلاً عن عقلي . وهذا الاعتراف أو التعرف ، ليس مجرد قبول من جانبي لوقائع الحس الخالصة أو الخام لأن خبرتك ليست خبرتي على الإطلاق . واعترافي بوجودك في عالمي عبارة عن تأويل . ولا أستطيع أن أقوم بتوضيح أسباب هذا التأويل بدون الاعتماد على ما هو "قبلي" أي أسباب قبلية ، ولا يمكن فهمها إلا في ضوء الضرورة الباطنية التي يستطيع الوعي توضيحها لنفسه بطريقتة الخاصة . وبنفس الطريقة أيضا ، كل خبراتي الماضية والمستقبلية ، ووجود أي عالم لا يكون حاضرًا أمامي ، والحكم بأي واقعة في الارض أو في السماء كل ذلك يعتمد في جانب منه على التأثير اللحظي للخبرة ، ولكنه يعتمد أيضا وبنفس الدرجة على الضرورة الباطنية والمطالب القبلية للعقل .

- ٥ -

لقد قدمنا حتى الآن وباختصار شديد عرضًا لمشكلتين كبيرتين من مشكلات المثالية المعاصرة ، الأولى عن علاقة الجانب العقلانى واللاعقلانى للخبرة ، والثانية العلاقة بين التجريبية وقبول الحقيقة بوصفها قبلية أى على أنها ضرورة باطنية . ولن تشكل أى إجابة من الإجابات التى يمكن أن نقدمها فى حدود خبرتنا الإنسانية إجابة قاطعة أو نهائية لأن كل مشكلة منهما سوف تتلون وتتخذ صورًا جديدة ، طالما أن حياتنا تتنوع، وتختلف خبراتنا الفردية . ولكننى قد أشرت بالفعل للروح التى يجب أن نعامل بها مثل هذه المشكلات . فالواقع أن كل مشكلة من هاتين المشكلتين تتطلب تمييزا بين جوانبها ، ويجب ألا نخلط بين هذه الجوانب أو نوحد بينها . وإنما يجب أن نحافظ فى نفس الوقت على عدم قسمة الحياة إلى قسمين مختلفين ، الأول يتعلق بالحقيقة والثانى بالواقع وألا نقع فى هذه القسمة نتقبل إخلاف الجوانب وتنوعها .

أولا بالنسبة لمشكلة "القبلى" ، حقيقة إن العالم كله أعرفه من الخبرة ، وذلك طالما أن الخبرة تنبهنى دائما لواقعة أن هناك شيئا أمامى يحتاج للمعرفة ، وهناك شيئا أمامى أفعله ، ولكن العالم كله لا اعرفه فى أى لحظة إلا بصورة قبلية ، طالما أن خبرتى اللحظية لا معنى لها ، بدون اعتمادها على وقائع ماضيه أو مستقبلية قد حدثت أو تحدث فى حياتى أو توجد بعيده هناك فى الزمان أو المكان أو بوصفها وقائع ممكنة للخبرة ، لم يتم التحقق منها حتى الآن . أو وقائع تنتمى لأناس آخرين غيرى أو كمحتويات لهم مكانهم فى نظام معين مدرك للأشياء . والضمان الوحيد لمثل هذا الاعتراف بأن ما ليس أمامى فى الخبرة يجب أن يكون موجودًا لدى بصورة "قبلية" ، ويكون مكفولا بالضمان بأنه إذا لم اعترف بعالم من الوقائع لا أستطيع التحقق منه الآن فى خبرتى ، فإننى ببساطة أناقض نفسى ، وأرد خبرتى لفوضى لا معنى لها . وطبقا لهذه الوجهة من النظر ، يكون العالم الذى يعمل فى معمله ، والعالم الطبيعى الذى يعمل فى حقله ، والتاجر فى السوق ، والمواطن العادى أو حتى الطفل الذى يلعب فى الحديقة إنسانا قبليا مثله مثل أى فيلسوف مثالى لأن كل فرد منهم يتعامل مع عالم قد قام ببنائه ، وليس مجرد شىء يستقبله من الحس أو مجموعة من المعطيات ، وتلك هى الفكرة المركزية فى الأستنباط الكانطى "للمقولات" . وذلك هو المعنى الحقيقى الذى يتم به تأويل العالم من قبل أى فرد

بوصفه تعبيراً عن المطلب الواعى للذات العاقل . وبهذا المعنى يكون العالم دائما عبارة عن بناء تصورى . بمعنى آخر عالم معروف بصورة قبلية . والضمان الوحيد لمثل هذا التفسير يتمثل دائما فى مبدأ التناقض ، ومبدأ الضرورة الباطنية أو الداخلية . وقديما صاغ القديس "أوغسطين" هذه المسألة على النحو التالى "إذا حكمت بعدم وجود حقيقة" أكون قد حكمت بأن الحقيقة ليس هناك حقيقة" وبالتالى أناقض نفسى دائما . إن حقيقتى تكون دائما عبارة عن تأويل لموقفى ، ولذلك تكون قبلية فى صورتها ، بالرغم من أن مادتها تتحدد وفق مشاعرى ، والصور التى أفكر فيها ، وتخيلاتى واحساساتى ، والاهتمامات التى قد اهتم بها فى أى لحظة من لحظات حياتى الفردية . لذلك نحن جميعا تجريبيون وقبليون . وأينما تجد من يرفض كل بناء قبلى بوصفه غير كافيًا لكشف البناء الصلب والثابت لعالم الوقائع تلاحظ دائماً أن مايقصده بعالم الوقائع الثابت والصلب ، خاصة بعد فحص أقواله بدقة ، هو ما يكون معروفاً له من خلال نوع من النباء التصورى الذى لا يمكن أن يعترف به إلا بصورة قبلية أو وفقاً لمبادئ قبلية مسبقة . لذلك اسعد دائماً حين أسمع الناس ترفض ما هو قبلى لأننى أدرك حينئذ أنهم يفعلون ذلك من خلال مبادئ قبلية .

اعتبارات شبيهة بالاعتبارات السابقة . يمكن أن ترشدنا لحل المشكلة الثانية . أى مشكلة العلاقة بين الجانب العقلانى واللاعقلانى فى العالم . فمثلا واقعة وفاة صديقى وعدم إمكانية رؤيته فى هذا العالم مرة أخرى أو الغضب الشعبى الذى حدث فى روسيا ربما تظل أموراً مبهمة بالنسبة لى ، بالتالى عبارة عن وقائع لا معقوله ، ومع ذلك أعترف بها بوصفها تمثل واقعاً أقر بعقلانيته أى بناء على ضرورة باطنية أو داخلية . لذلك يكون عالمى من الوقائع معقولا ولا معقولا فى نفس الوقت . فيعبر فى لحظة واحدة عن هدفى ، ويحقق مطالبى العقلية ، فى نفس اللحظة يخيب ظنى ، ويحد من قدارتى ، ويفرض على ما لا استطيع إداركه . ولكن ألاحظ دائماً أن اعترافى بلامعقولية واقعة من الوقائع ، يكون دائماً مثلاً على عدم قدرتى على فهم الواقعة أو إدراكها . فصراعى مع الواقعة يكون فى نفس الوقت صراعاً مع نقص إدراكى . فهناك من الوقائع التى أراها فى البداية لا معقولة ، مثل الشروط المحيرة التى يجب أن ألتزام بها لتعلم المبادىء الأولى لفن جديد من الفنون . ومع ذلك بمجرد تعلم هذا الفن الجديد ، اتعلم التحكم فى هذه الوقائع وتعقلها ، وأعترف بها بوصفها واقعاً وحقيقية ، وحين يحاول المرء تعلم ركوب الدراجة ،

فقد تكون هناك لحظات بل أيام نصف فيها سلوك هذا الشئ المادى باللامعقولية ، هذا الشيء الذى ينحرف حين نحاول توجيهه ، ويتجه نحو الأشياء التى نتجنبها أو نحاول عدم الاصطدام بها .

وبعد فترة من الزمن وبعد صراع مع الدراجة ، يتحول هذا السلوك اللاعقلانى إلى سلوك منضبط ، وتتم السيطرة عليه . لذلك قد تبدو الوقائع لامعقوله ، ولكن لا معقوليتهم تعنى ببساطة ، نقص فى طريقة إدراكى للعالم أو معرفة ناقصة لمبادئ السلوك التى قد أسلك وفقاً لها . إن مشكلة الوقائع اللامعقولة تشبه مشكلة الشر التى تعد مثالاً لمشكلة اللاعقلانية ، تظهر دائماً متصلة بمشكلة عدم كفاية معرفتنا ونقصها ، وعدم قدرتنا على معرفة ما تحتاج إليه من معارف حتى تستطيع أن نعترف بمعقوليته الوقائع التى قد وجدناها فى البداية لا معقولة ويحق لك فى هذا المقام أن تقول بإن مشكلة الوقائع اللامعقولة ، قد انتقلت إلى نفوسنا وذواتنا ، والسؤال عن سبب عجزنا ، ومحدوديتنا ، وجهلنا ولامعقوليتنا ، مازال قائماً . ولم نقدم حلاً أو إجابه له . والواقع أن ذلك يقودنا إلى تقدير مسألة فى غاية الأهمية فى هذا الموجز الختامى ، وإن كانت الدراسة التاريخية التى قدمناها قد مهدت الطريق إليها .

لقد أكد المنهج الجدلى كما سبق أن ذكرنا ، على واقعة أن الحياة العملية للروح تعتمد على تطوير المتناقضات والتغلب عليها . وقد ينظر المرء لهذا المذهب بوصفه تقيما تجريباً من مجموعة من الظواهر التاريخية والنفسية أو بوصفه مبدأ عقليا قبليا . وأعتقد من جانبى أنه يجمع بين الإثنين معا أى بين "التجريبية" والقبلية فقيمة المتناقضات والصراعات قيمة متحققة تجريبيا فى حالات عديدة . ولاتسعى الإراده للصراع فقط كما أكد كل من "هيجل" "وشوبنهور" أو كما قد أصر "شوبنهور" ، على أن الصراع الإرادى ، لا ينتمى إلا للجانب اللاعقلانى فى الإرادة ، وإنما يجب أن نوضح كما قد وضح "هيجل" بأن هذا الاهتمام العقلى العميق والمتطرف من قبل الإرادة ، ومن كل الطبيعة العاقلة ، يبدو كما لو كان يتطلب وجود أسباب للصراع ، وتناقصات أساسية مأساوية فى كل الجوانب العليا للحياة العقلية . إن الحقيقة مهما كانت ليست مجرد مصطلحات مجردة أو مجرد مصلحات تنسق مع بعضها البعض . وإذا كانت الحقيقة تتعلق بالحياة أى حقيقة حية وليست مجرد مقولات مجردة فإنها يجب أن تحتوى على صراعات وتناقضات ، وانتصارات على جوانب معينة من الحياة ، جوانب إذا نظر لها فى عزلة عن غيرها ، بصورة مجردة ، تبدو شريرة ولامعقولة . وبمجرد الاعتراف بصحة هذا المبدأ الذى أكدت

عليه "ظاهريات" "هيجل" فإن من الصعب حقاً أن نقوم بتقدير المدى الذى يمكن أن يفسر وجود اللاعقلانية الظاهرة فى الكون والوقائع ، ليس بوصفها استثناء لمعقولية الأشياء، وإنما كما لو كانت فى وحدة مع الأشياء والوقائع الأخرى ، وإنها بالفعل أساسية لوحدة الأشياء كلها ولمعقولية العالم . وطبقاً لهذه الوحدة من النظر فإنه قد يمكن القول أخيرًا ، بإن الوحدة العقلية واللاعقلية أو الوقائع الشريرة فى العالم ككل هى وحدة عقلية أساسًا إذا نظر للكون ككل ، ولذلك فالشر وجود ، لكنه يكون مهزوما أو حتى يمكن التغلب عليه ، وذلك وإلا كانت العقلانية المنتصرة التى يتم التعبير عنها من وجهه نظر مطلقة ، شيئا مستحيلاً .

وربما كل المعارف تجريبية ، وكل معرفة بالوقائع الواضحة تكون أيضًا قبلية فمن الممكن القول بإن العالم عبارة عن كل "عقلى" أو كل معقول ، ولكن أى واقعة محدودة من وقائعه ، إذا نظر لها وحدها بوصفها واقعة منفردة عن وجهة النظر المطلقة ، يمكن اعتبارها واقعة شريرة ولا معقولة . ربما تعتبر الحياة المحدودة سيئة ، ولكن الحياة الواسعة من خلال الانتصار على هذا السوء الذى تعد تلك الحياة المحدودة معبرة عنه ، تعد عاقلة ، وتتصف بانتصار العقلانية .

- ٦ -

ويؤدى بنا اقتراح مثل هذه الدعوى إلى مسألة نعتبرها الأخيرة فى هذا الكتاب فقد ظهرت المثالية فى الفكر الحديث مثلها مثل البراجماتية ، كما لو كانت تؤكد على أن الحقيقة عملية ، وأن ما هو صادق ، يكون كذلك بسبب علاقته العملية بحاجة من الحاجات المحدودة ، ولأن العديد من المفكرين ، يرون أن البراجماتية تناقض المذهب الاطلاقى ، الذى يرى أن العالم فى مجموعة له تكوين مطلق ، يتم فى ضوئه تفسير كل حقيقة محدودة من حقائقه . ولا أدعى من جانبى معرفتى للمحتوى الذى قد يشكل تلك الحقيقة المطلقة . وانما أقول بأن البراجماتى الذى يعتبر الحقيقة نسبة أى طبقا لحاجة معينة ، يكون فى حاجة بالفعل إلى أن ينسب لعالمه تكوين معين مثل التكوين الذى أنسبه لعالمى . وأعتقد من جانبى أن المثالية تتكون من قضيتين ، الأولى أن الحقيقة تواجه الحاجات ، والثانية أن الحقيقة تكون أيضاً مطلقة ، فإذا حاول المرء تعريف العالم بوصفه حقيقة نسبية ، فإن هذا العالم بمجرد تعريفة فى مجموعة كله ، يصبح عالمك المطلق ، وبإنه حقيقة مطلقة وصادقة بالنسبة لك ، فحين نعترف بحقيقة معينة فإننا

نواجه بالفعل أو فى طريقنا لمواجة ، حاجة تعبر عن نفسها دائمًا فى صورة محدودة وهذه الحاجة لا يمكن أن تشبع من الاعـتراف بأى شيء محدود متناهى ، بوصفه الحقيقة الكلية لأن المحدود – وكما أكد "هيجل" مـرارًا – متناقض مـع ذاته ومتصف باللاعقلانية ، يمضى دائمًا ويتصارع فى نفس الوقت مع متناقضاته ولا يقنع إطلاقا ، بأى شيء لا يحقق وجود الكامل ، ولايعترف بشيء أقل من تحققة الكامل فى حياة مطلقة والتى تعد أيضًا حقيقة مطلقة . واوافق على حقيقة أن كثيرا من الناس لا يعرفون هذه الحاجة ولا يهتم الكثير منهم بأى شيء وعدم قناعة الناس بمحدوديتهم مسألة تؤكدها الخبرة المشتركة لهم جميعًا . وتعسير ذلك يعنى أن كل حياة محدودة لا تجد إشباعها الكامل إلا فى الحياة المطلقة التى نحيا فيها ، وتتحرك ، ونثبت وجودنا ولقد سبق أن صرحت أن أى محاولة الإنكار هذه الحياة المطلقة يعنى إعادة اثباتها مرة أخرى بصيغة جديدة وان الحيـاة المطلقـة يجب أن يتم إداركها بوصفها وحدة مطلقة بين الخبرة والضرورة العقلية والحرية والقانون ، والمتناهى اللامتناهى ، ويبين ما نعتبره معقولا وعناصر لا معقوله ولا أود التبشير بمذهبى الفلسفى وأود التأكيد على أننى شخصيا ، براجماتى ومثالى ، وعلى أن كل منهما يتضمن الآخر ، لذلك لا أقول بامكانيه التوفيق بينهما ، وأنما اعتبراهما متوافقين بالفعل وليس هناك تعارض بينهما .

وأخير لعلنى قد وضحت أثناء هذا العرض لمشكلات المثالية موقفى من المذهب المثالى بصورة عامة ، وحددت وضعه الحالى . وأستطيع القول أن هذه المحاضرات قد حققت الغاية منها ، إذا قد وضحت أن الفلسفة المثالية ، ليست مجرد مجموعة من الانطباعات الذاتية لبعض الفلاسفة المعزولين عن بعضهم البعض وإنما بالرغم من ذاتية آراء أصحابها وعزلتها عن بعضها البعض ، وانفصال المراحل التى تشكلت من خلالها ، لم تعد المثالية مجرد نوع من التعاطف مع الدراسة العقلية للخبرة ولمثل الحياة العلمية ، وإنما تمثل على الأقل ولو بصورة غير واعية ، ما آمل أن يصبح تعبيراً واعيا فيما بعد عن روح حضارتنا ولأننا نؤول جميعاً الخبرة ولا نستقبلها فقط ، وتأويلها يعنى النظر لوقائعها بوصفها تحقق إشباعاً لمثل العقل العليا ، ولأننا لا نقبل جميعاً الحياة كما هى ، وإنما نحاول قهر العناصر اللامعقولة فيها والتغلب عليها ، وتعقل ظواهرها المتناهية والمحدودة وعلينا حين نمارس حياتنا ، وسواء أدركنا ذلك أو لم ندرك ، أن ننظر لكل ما هو زمنى على أنه للأبد وصورة من صوره .

# المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

# المشروع القومى للترجمة

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١- | اللغة العليا | جون كوين | أحمد درويش |
| ٢- | الوثنية والإسلام (ط١) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣- | التراث المسروق | جورج جيمس | شوقى جلال |
| ٤- | كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كاريتنيكوفا | أحمد الحضرى |
| ٥- | ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ٦- | اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفيتش | سعد مصلوح ووفاء كامل فايد |
| ٧- | العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | يوسف الأنطكى |
| ٨- | مشعلو الحرائق | ماكس فريش | مصطفى ماهر |
| ٩- | التغيرات البيئية | أندرو. س. جودى | محمود محمد عاشور |
| ١٠- | خطاب الحكاية | جيرار جينيت | محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى |
| ١١- | مختارات شعرية | فيسوافا شيمبوريسكا | هناء عبد الفتاح |
| ١٢- | طريق الحرير | ديفيد براونيستون وأيرين فرانك | أحمد محمود |
| ١٣- | ديانة الساميين | روبرتسن سميث | عبد الوهاب علوب |
| ١٤- | التحليل النفسى للأدب | جان بيلمان نويل | حسن المودن |
| ١٥- | الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ | إدوارد لوسى سميث | أشرف رفيق عفيفى |
| ١٦- | أثينة السوداء (جـ١) | مارتن برنال | بإشراف: أحمد عتمان |
| ١٧- | مختارات شعرية | فيليب لاركين | محمد مصطفى بدوى |
| ١٨- | الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | طلعت شاهين |
| ١٩- | الأعمال الشعرية الكاملة | جورج سفيريس | نعيم عطية |
| ٢٠- | قصة العلم | ج. ج. كراوثر | يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح |
| ٢١- | خوخة وألف خوخة وقصص أخرى | صمد بهرنجى | ماجدة العنانى |
| ٢٢- | مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢٣- | تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | سعيد توفيق |
| ٢٤- | ظلال المستقبل | باتريك بارندر | بكر عباس |
| ٢٥- | مثنوى | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦- | دين مصر العام | محمد حسين هيكل | أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧- | التنوع البشرى الخلاق | مجموعة من المؤلفين | بإشراف: جابر عصفور |
| ٢٨- | رسالة فى التسامح | جون لوك | منى أبو سنة |
| ٢٩- | الموت والوجود | جيمس ب. كارس | بدر الديب |
| ٣٠- | الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣١- | مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه - كلود كاين | عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب |
| ٣٢- | الانقراض | ديفيد روب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣- | التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣٤- | الرواية العربية | روجر آلن | حصة إبراهيم المنيف |
| ٣٥- | الأسطورة والحداثة | بول ب . ديكسون | خليل كلفت |
| ٣٦- | نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | حياة جاسم محمد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٧- | واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | جمال عبد الرحيم |
| ٣٨- | نقد الحداثة | ألن تورين | أنور مغيث |
| ٣٩- | الحسد والإغريق | بيتر والكوت | منيرة كروان |
| ٤٠- | قصائد حب | آن سكستون | محمد عيد إبراهيم |
| ٤١- | ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد |
| ٤٢- | عالم ماك | بنجامين باربر | أحمد محمود |
| ٤٣- | اللهب المزدوج | أوكتافيو باث | المهدى أخريف |
| ٤٤- | بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلى | مارلين تادرس |
| ٤٥- | التراث المغدور | روبرت دينا وجون فاين | أحمد محمود |
| ٤٦- | عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | محمود السيد على |
| ٤٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤٨- | حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ماهر جويجاتى |
| ٤٩- | الإسلام فى البلقان | هـ . ت . نوريس | عبد الوهاب علوب |
| ٥٠- | ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى |
| ٥١- | مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانوبيا وخ. م. بينياليستى | محمد أبو العطا |
| ٥٢- | العلاج النفسى التدعيمى | ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجز بيل | لطفى فطيم وعادل دمرداش |
| ٥٣- | الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | مرسى سعد الدين |
| ٥٤- | المفهوم الإغريقى للمسرح | ج . مايكل والتون | محسن مصيلحى |
| ٥٥- | ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | على يوسف على |
| ٥٦- | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١) | فديريكو غرسية لوركا | محمود على مكى |
| ٥٧- | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢) | فديريكو غرسية لوركا | محمود السيد و ماهر البطوطى |
| ٥٨- | مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | محمد أبو العطا |
| ٥٩- | المحبرة (مسرحية) | كارلوس مونييث | السيد السيد سهيم |
| ٦٠- | التصميم والشكل | جوهانز إيتين | صبرى محمد عبد الغنى |
| ٦١- | موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور – سميث | بإشراف : محمد الجوهرى |
| ٦٢- | لذّة النّص | رولان بارت | محمد خير البقاعى |
| ٦٣- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٦٤- | برتراند راسل (سيرة حياة) | ألان وود | رمسيس عوض |
| ٦٥- | فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | رمسيس عوض |
| ٦٦- | خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٧- | مختارات شعرية | فرناندو بيسوا | المهدى أخريف |
| ٦٨- | نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ٦٩- | العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى |
| ٧٠- | ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ٧١- | السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فو | حسين محمود |
| ٧٢- | السياسى العجوز | ت . س . إليوت | فؤاد مجلى |
| ٧٣- | نقد استجابة القارئ | چين ب . تومبكنز | حسن ناظم وعلى حاكم |
| ٧٤- | صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوفا | حسن بيومى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧٥- | فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | أحمد درويش |
| ٧٦- | جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى | مجموعة من المؤلفين | عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨- | العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩- | شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكى | سعيد الغانمى وناصر حلاوى |
| ٨٠- | بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | مكارم الغمرى |
| ٨١- | الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | محمد طارق الشرقاوى |
| ٨٢- | مسرح ميجيل | ميجيل دى أونامونو | محمود السيد على |
| ٨٣- | مختارات شعرية | غوتفريد بن | خالد المعالى |
| ٨٤- | موسوعة الأدب والنقد (جـ١) | مجموعة من المؤلفين | عبد الحميد شيحة |
| ٨٥- | منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاى | عبد الرازق بركات |
| ٨٦- | طول الليل (رواية) | جمال مير صادقى | أحمد فتحى يوسف شتا |
| ٨٧- | نون والقلم (رواية) | جلال آل أحمد | ماجدة العنانى |
| ٨٨- | الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٨٩- | الطريق الثالث | أنتونى جيدنز | أحمد زايد ومحمد محيى الدين |
| ٩٠- | وسم السيف وقصص أخرى | بورخيس وآخرون | محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١- | المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا - بشونباك | محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢- | أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر | كارلوس ميجيل | نادية جمال الدين |
| ٩٣- | محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | عبد الوهاب علوب |
| ٩٤- | مسرحيتا الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | فوزية العشماوى |
| ٩٥- | مختارات من المسرح الإسبانى | أنطونيو بويرو باييخو | سرى محمد عبد اللطيف |
| ٩٦- | ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى | نخبة | إدوار الخراط |
| ٩٧- | هوية فرنسا (مج١) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ٩٨- | الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٩٩- | تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) | ديفيد روبنسون | إبراهيم قنديل |
| ١٠٠- | مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | إبراهيم فتحى |
| ١٠١- | النص الروائى: تقنيات ومناهج | بيرنار فاليط | رشيد بنحدو |
| ١٠٢- | السياسة والتسامح | عبد الكبير الخطيبى | عز الدين الكتانى الإدريسى |
| ١٠٣- | قبر ابن عربى يليه آياء (شعر) | عبد الوهاب المؤدب | محمد بنيس |
| ١٠٤- | أوبرا ماهوجنى (مسرحية) | برتولت بريشت | عبد الغفار مكاوى |
| ١٠٥- | مدخل إلى النص الجامع | چيرارچينيت | عبد العزيز شبيل |
| ١٠٦- | الأدب الأندلسى | ماريا خيسوس روبييرامتى | أشرف على دعدور |
| ١٠٧- | صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر | نخبـة من الشعراء | محمد عبد الله الجعيدى |
| ١٠٨- | ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى | مجموعة من المؤلفين | محمود على مكى |
| ١٠٩- | حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | هاشم أحمد محمد |
| ١١٠- | النساء فى العالم النامى | حسنة بيجوم | منى قطان |
| ١١١- | المرأة والجريمة | فرانسس هيدسون | ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢- | الاحتجاج الهادئ | أرلين علوى ماكليود | إكرام يوسف |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١١٣- | راية التمرد | سادى پلانت | أحمد حسان |
| ١١٤- | مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ١١٥- | غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | سمية رمضان |
| ١١٦- | امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | نهاد أحمد سالم |
| ١١٧- | المرأة والجنوسة فى الإسلام | ليلى أحمد | منى إبراهيم وهالة كمال |
| ١١٨- | النهضة النسائية فى مصر | بث بارون | لميس النقاش |
| ١١٩- | النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى | أميرة الأزهرى سنبل | بإشراف: رءوف عباس |
| ١٢٠- | الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | مجموعة من المترجمين |
| ١٢١- | الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | محمد الجندى وإيزابيل كمال |
| ١٢٢- | نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان | جوزيف فوجت | منيرة كروان |
| ١٢٣- | الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | أنينل ألكسندرو فنادولينا | أنور محمد إبراهيم |
| ١٢٤- | الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية | چون جراى | أحمد فؤاد بلبع |
| ١٢٥- | التحليل الموسيقى | سيدرك ثورپ ديڤى | سمحة الخولى |
| ١٢٦- | فعل القراءة | ڤولفانج إيسر | عبد الوهاب علوب |
| ١٢٧- | إرهاب (مسرحية) | صفاء فتحى | بشير السباعى |
| ١٢٨- | الأدب المقارن | سوزان باسنيت | أميرة حسن نويرة |
| ١٢٩- | الرواية الإسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | محمد أبو العطا وآخرون |
| ١٣٠- | الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | شوقى جلال |
| ١٣١- | مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى | مجموعة من المؤلفين | لويس بقطر |
| ١٣٢- | ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | عبد الوهاب علوب |
| ١٣٣- | الخوف من المرايا (رواية) | طارق على | طلعت الشايب |
| ١٣٤- | تشريح حضارة | بارى ج. كيمب | أحمد محمود |
| ١٣٥- | المختار من نقد ت. س. إليوت | ت. س. إليوت | ماهر شفيق فريد |
| ١٣٦- | فلاحو الباشا | كينيث كونو | سحر توفيق |
| ١٣٧- | مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر | چوزيف مارى مواريه | كاميليا صبحى |
| ١٣٨- | عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | أندريه جلوكسمان | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٣٩- | پارسيڤال (مسرحية) | ريتشارد ڤاجنر | مصطفى ماهر |
| ١٤٠- | حيث تلتقى الأنهار | هربرت ميسن | أمل الجبورى |
| ١٤١- | اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | نعيم عطية |
| ١٤٢- | الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | حسن بيومى |
| ١٤٣- | قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى | ديرك لايدر | عدلى السمرى |
| ١٤٤- | صاحبة اللوكاندة (مسرحية) | كارلو جولدونى | سلامة محمد سليمان |
| ١٤٥- | موت أرتيميو كروث (رواية) | كارلوس فوينتس | أحمد حسان |
| ١٤٦- | الورقة الحمراء (رواية) | ميجيل دى ليبس | على عبدالرءوف البمبى |
| ١٤٧- | مسرحيتان | تانكريد دورست | عبدالغفار مكاوى |
| ١٤٨- | القصة القصيرة: النظرية والتقنية | إنريكى أندرسون إمبرت | على إبراهيم منوفى |
| ١٤٩- | النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | أسامة إسبر |
| ١٥٠- | التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | منيرة كروان |

| | | |
|---|---|---|
| ١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١) | فرنان بروديل | بشير السباعى |
| ١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى | مجموعة من المؤلفين | محمد محمد الخطابى |
| ١٥٣- غرام الفراعنة | فيولين فانويك | فاطمة عبدالله محمود |
| ١٥٤- مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | خليل كلفت |
| ١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة من الشعراء | أحمد مرسى |
| ١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو | مى التلمسانى |
| ١٥٧- خسرو وشيرين | النظامى الكنجوى | عبدالعزيز بقوش |
| ١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢) | فرنان بروديل | بشير السباعى |
| ١٥٩- الأيديولوجية | ديفيد هوكس | إبراهيم فتحى |
| ١٦٠- آلة الطبيعة | بول إيرليش | حسين بيومى |
| ١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى | أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | زيدان عبدالحليم زيدان |
| ١٦٢- تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسيوى | صلاح عبدالعزيز محجوب |
| ١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ١٦٤- شامبوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | نبيل سعد |
| ١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال) | أ. ن. أفاناسيفا | سهير المصادفة |
| ١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل | يشعياهو ليفمان | محمد محمود أبوغدير |
| ١٦٧- فى عالم طاغور | رابندرنات طاغور | شكرى محمد عياد |
| ١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٦٩- إبداعات أدبية | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٧٠- الطريق (رواية) | ميجيل دليبيس | بسام ياسين رشيد |
| ١٧١- وضع حد (رواية) | فرانك بيجو | هدى حسين |
| ١٧٢- حجر الشمس (شعر) | نخبة | محمد محمد الخطابى |
| ١٧٣- معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤- صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | أحمد محمود |
| ١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ١٧٧- أنطون تشيخوف | هنرى تروايا | حصة إبراهيم المنيف |
| ١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد حمدى إبراهيم |
| ١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال) | أيسوب | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠- قصة جاويد (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينات إلى الثمانينات | فنسنت ب. ليتش | محمد يحيى |
| ١٨٢- العنف والنبوءة (شعر) | و.ب. ييتس | ياسين طه حافظ |
| ١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | فتحى العشرى |
| ١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام | هانز إبندورفر | دسوقى سعيد |
| ١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ | توماس تومسن | عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦- معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل إنوود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧- الأرضة (رواية) | بُزرج علوى | محمد علاء الدين منصور |
| ١٨٨- موت الأدب | ألفين كرنان | بدر الديب |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١٨٩- | العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر | پول دى مان | سعيد الغانمى |
| ١٩٠- | محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | محسن سيد فرجانى |
| ١٩١- | الكلام رأسمال وقصص أخرى | الحاج أبو بكر إمام وآخرون | مصطفى حجازى السيد |
| ١٩٢- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ١٩٣- | عامل المنجم (رواية) | بيتر أبراهامز | محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤- | مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥- | شتاء ٨٤ (رواية) | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦- | المهلة الأخيرة (رواية) | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ١٩٧- | سيرة الفاروق | شمس العلماء شبلى النعمانى | جلال السعيد الحفناوى |
| ١٩٨- | الاتصال الجماهيرى | إدوين إمرى وآخرون | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ١٩٩- | تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية | يعقوب لانداو | جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد |
| ٢٠٠- | ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل | جيرمى سيبروك | فخرى لبيب |
| ٢٠١- | الجانب الدينى للفلسفة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٢٠٢- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٢٠٣- | الشعر والشاعرية | ألطاف حسين حالى | جلال السعيد الحفناوى |
| ٢٠٤- | تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شازار | أحمد هويدى |
| ٢٠٥- | الجينات والشعوب واللغات | لويجى لوقا كافاللى- سفورزا | أحمد مستجير |
| ٢٠٦- | الهيولية تصنع علماً جديداً | جيمس جلايك | على يوسف على |
| ٢٠٧- | ليل أفريقى (رواية) | رامون خوتاسندير | محمد أبو العطا |
| ٢٠٨- | شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى | دان أوريان | محمد أحمد صالح |
| ٢٠٩- | السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٠- | مثنويات حكيم سنائى (شعر) | سنائى الغزنوى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١١- | فردينان دوسوسير | جوناثان كلر | محمود حمدى عبد الغنى |
| ٢١٢- | قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان | مرزبان بن رستم بن شروين | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٢١٣- | مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر | ريمون فلاور | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢١٤- | قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع | أنتونى جيدنز | محمد محيى الدين |
| ٢١٥- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢١٦- | جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٧- | مسرحيتان طليعيتان | صمويل بيكيت وهارولد بينتر | نادية البنهاوى |
| ٢١٨- | لعبة الحجلة (رواية) | خوليو كورتاثار | على إبراهيم منوفى |
| ٢١٩- | بقايا اليوم (رواية) | كازو إيشجورو | طلعت الشايب |
| ٢٢٠- | الهيولية فى الكون | بارى باركر | على يوسف على |
| ٢٢١- | شعرية كفافى | جريجورى جوزدانيس | رفعت سلام |
| ٢٢٢- | فرانز كافكا | رونالد جراى | نسيم مجلى |
| ٢٢٣- | العلم فى مجتمع حر | باول فيرابند | السيد محمد نفادى |
| ٢٢٤- | دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | منى عبدالظاهر إبراهيم |
| ٢٢٥- | حكاية غريق (رواية) | جابرييل جارثيا ماركيث | السيد عبدالظاهر السيد |
| ٢٢٦- | أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | طاهر محمد على البريرى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٢٢٧- | المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر | خوسيه ماريا ديث بوركى | السيد عبدالظاهر عبدالله |
| ٢٢٨- | علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن |
| ٢٢٩- | مأزق البطل الوحيد | نورمان كيجان | أمير إبراهيم العمرى |
| ٢٣٠- | عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣١- | الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) | خايمى سالوم بيدال | جمال عبدالرحمن |
| ٢٣٢- | ما بعد المعلومات | توم ستونير | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٣- | فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى | أرثر هيرمان | طلعت الشايب |
| ٢٣٤- | الإسلام فى السودان | ج. سبنسر تريمنجهام | فؤاد محمد عكود |
| ٢٣٥- | ديوان شمس تبريزى (جـ١) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٣٦- | الولاية | ميشيل شودكيفيتش | أحمد الطيب |
| ٢٣٧- | مصر أرض الوادى | روبين فيدين | عنايات حسين طلعت |
| ٢٣٨- | العولمة والتحرير | تقرير لمنظمة الأنكتاد | ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد |
| ٢٣٩- | العربى فى الأدب الإسرائيلى | جيلا رامراز - رايوخ | نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| ٢٤٠- | الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كاى حافظ | صلاح محجوب إدريس |
| ٢٤١- | فى انتظار البرابرة (رواية) | ج . م. كوتزى | ابتسام عبدالله |
| ٢٤٢- | سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٤٣- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٢٤٤- | الغليان (رواية) | لاورا إسكيبيل | نادية جمال الدين محمد |
| ٢٤٥- | نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس وآخرون | توفيق على منصور |
| ٢٤٦- | مختارات قصصية | جابرييل جارثيا ماركيث | على إبراهيم منوفى |
| ٢٤٧- | الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر | والتر أرمبرست | محمد طارق الشرقاوى |
| ٢٤٨- | حقول عدن الخضراء (مسرحية) | أنطونيو جالا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٢٤٩- | لغة التمزق (شعر) | دراجو شتامبوك | رفعت سلام |
| ٢٥٠- | علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ماجدة محسن أباظة |
| ٢٥١- | موسوعة علم الاجتماع (جـ٢) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ٢٥٢- | رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | على بدران |
| ٢٥٣- | تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوڤا | حسن بيومى |
| ٢٥٤- | أقدم لك: الفلسفة | ديف روبنسون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٥- | أقدم لك: أفلاطون | ديف روبنسون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٦- | أقدم لك: ديكارت | ديف روبنسون وكريس جارات | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٧- | تاريخ الفلسفة الحديثة | وليم كلى رايت | محمود سيد أحمد |
| ٢٥٨- | الغجر | سير أنجوس فريزر | عُبادة كُحيلة |
| ٢٥٩- | مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور | نخبة | فاروجان كازانجيان |
| ٢٦٠- | موسوعة علم الاجتماع (جـ٣) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ٢٦١- | رحلة فى فكر زكى نجيب محمود | زكى نجيب محمود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٦٢- | مدينة المعجزات (رواية) | إدواردو مندوثا | محمد أبو العطا |
| ٢٦٣- | الكشف عن حافة الزمن | جون جريبين | على يوسف على |
| ٢٦٤- | إبداعات شعرية مترجمة | هوراس وشلى | لويس عوض |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٢٦٥- | روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | لويس عوض |
| ٢٦٦- | مدير المدرسة (رواية) | جلال آل أحمد | عادل عبدالمنعم على |
| ٢٦٧- | فن الرواية | ميلان كونديرا | بدر الدين عرودكى |
| ٢٦٨- | ديوان شمس تبريزى (جـ٢) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦٩- | وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧٠- | وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧١- | الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ | توماس سى. باترسون . | شوقى جلال |
| ٢٧٢- | الأديرة الأثرية فى مصر | سى. سى. والترز | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٢٧٣- | الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر | جوان كول | عنان الشهاوى |
| ٢٧٤- | السيدة باربارا (رواية) | رومولو جاييجوس | محمود على مكى |
| ٢٧٥- | ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ٢٧٦- | فنون السينما | مجموعة من المؤلفين | عبدالقادر التلمسانى |
| ٢٧٧- | الجينات والصراع من أجل الحياة | براين فورد | أحمد فوزى |
| ٢٧٨- | البدايات | إسحاق عظيموف | ظريف عبدالله |
| ٢٧٩- | الحرب الباردة الثقافية | ف.س. سوندرز | طلعت الشايب |
| ٢٨٠- | الأم والنصيب وقصص أخرى | بريم شند وآخرون | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٢٨١- | الفردوس الأعلى (رواية) | عبد الحليم شرر | جلال الحفناوى |
| ٢٨٢- | طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس ولبرت | سمير حنا صادق |
| ٢٨٣- | السهل يحترق وقصص أخرى | خوان رولفو | على عبد الروف البمبى |
| ٢٨٤- | هرقل مجنوناً (مسرحية) | يوريبيديس | أحمد عتمان |
| ٢٨٥- | رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى | حسن نظامى الدهلوى | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٢٨٦- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢٨٧- | الثقافة والعولمة والنظام العالمى | أنتونى كنج | محمد يحيى وآخرون |
| ٢٨٨- | الفن الروائى | ديفيد لودج | ماهر البطوطى |
| ٢٨٩- | ديوان منوچهرى الدامغانى | أبو نجم أحمد بن قوص | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٢٩٠- | علم اللغة والترجمة | جورج مونان | أحمد زكريا إبراهيم |
| ٢٩١- | تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٢- | تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٣- | مقدمة للأدب العربى | روجر آلن | مجدى توفيق وآخرون |
| ٢٩٤- | فن الشعر | بوالو | رجاء ياقوت |
| ٢٩٥- | سلطان الأسطورة | جوزيف كامبل وبيل موريز | بدر الديب |
| ٢٩٦- | مكبث (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٢٩٧- | فن النحو بين اليونانية والسريانية | ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى | ماجدة محمد أنور |
| ٢٩٨- | مأساة العبيد وقصص أخرى | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٩٩- | ثورة فى التكنولوجيا الحيوية | جين ماركس | هاشم أحمد محمد |
| ٣٠٠- | أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١) | لويس عوض | جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال |
| ٣٠١- | أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢) | لويس عوض | جمال الجزيرى و محمد الجندى |
| ٣٠٢- | أقدم لك: فنجنشتين | جون هيتون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٠٣- | أقدم لك: بوذا | جين هوب وبورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٤- | أقدم لك: ماركس | ريوس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٥- | الجلد (رواية) | كروزيو مالابارته | صلاح عبد الصبور |
| ٣٠٦- | الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ | چان فرانسوا ليوتار | نبيل سعد |
| ٣٠٧- | أقدم لك: الشعور | ديفيد بابينو وهوارد سلينا | محمود مكى |
| ٣٠٨- | أقدم لك: علم الوراثة | ستيف جونز وبورين فان لو | ممدوح عبد المنعم |
| ٣٠٩- | أقدم لك: الذهن والمخ | أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت | جمال الجزيرى |
| ٣١٠- | أقدم لك: يونج | ماجى هايد ومايكل ماكجنس | محيى الدين مزيد |
| ٣١١- | مقال فى المنهج الفلسفى | ر.ج كولنجوود | فاطمة إسماعيل |
| ٣١٢- | روح الشعب الأسود | وليم ديبويس | أسعد حليم |
| ٣١٣- | أمثال فلسطينية (شعر) | خايير بيان | محمد عبدالله الجعيدى |
| ٣١٤- | مارسيل دوشامب: الفن كعدم | جانيس مينيك | هويدا السباعى |
| ٣١٥- | جرامشى فى العالم العربى | ميشيل بروندينو والطاهر لبيب | كاميليا صبحى |
| ٣١٦- | محاكمة سقراط | أى. ف. ستون | نسيم مجلى |
| ٣١٧- | بلا غد | س. شير لايموفا- س. زنيكين | أشرف الصباغ |
| ٣١٨- | الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٣١٩- | صور دريدا | جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس | حسام نايل |
| ٣٢٠- | لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٢١- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١) | ليفى برو فنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٣٢٢- | وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى | دبليو بوجين كلينباور | خالد مفلح حمزة |
| ٣٢٣- | فن الساتورا | تراث يونانى قديم | هانم محمد فوزى |
| ٣٢٤- | اللعب بالنار (رواية) | أشرف أسدى | محمود علاوى |
| ٣٢٥- | عالم الآثار (رواية) | فيليب بوسان | كرستين يوسف |
| ٣٢٦- | المعرفة والمصلحة | يورجين هابرماس | حسن صقر |
| ٣٢٧- | مختارات شعرية مترجمة (جـ١) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٣٢٨- | يوسف وزليخا (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٣٢٩- | رسائل عيد الميلاد (شعر) | تد هيوز | محمد عيد إبراهيم |
| ٣٣٠- | كل شىء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | سامى صلاح |
| ٣٣١- | عندما جاء السردين وقصص أخرى | ستيفن جراى | سامية دياب |
| ٣٣٢- | شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | على إبراهيم منوفى |
| ٣٣٣- | الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ | نبيل مطر | بكر عباس |
| ٣٣٤- | لقطات من المستقبل | آرثر كلارك | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣٥- | عصر الشك: دراسات عن الرواية | ناتالى ساروت | فتحى العشرى |
| ٣٣٦- | متون الأهرام | نصوص مصرية قديمة | حسن صابر |
| ٣٣٧- | فلسفة الولاء | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٣٣٨- | نظرات حائرة وقصص أخرى | نخبة | جلال الحفناوى |
| ٣٣٩- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٤٠- | اضطراب فى الشرق الأوسط | بيرش بيربروجلو | فخرى لبيب |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٤١- قصائد من رلكه (شعر) | راينر ماريا رلكه | حسن حلمى |
| ٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية) | نادين جورديمر | سمير عبد ربه |
| ٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية) | بيتر بالانجيو | سمير عبد ربه |
| ٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر) | بونه ندانى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢٤٦- سحر مصر | رشاد رشدى | جمال الجزيرى |
| ٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية) | جان كوكتو | بكر الحلو |
| ٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة | أرثر والدهورن وآخرون | أحمد عمر شاهين |
| ٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية | مجموعة من المؤلفين | عطية شحاتة |
| ٢٥١- مبادئ المنطق | جوزايا رويس | أحمد الانصارى |
| ٢٥٢- قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | نعيم عطية |
| ٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة | حجت مرتجى | محمود علاوى |
| ٢٥٦- الميراث المر | بول سالم | بدر الرفاعى |
| ٢٥٧- متون هرمس | تيموثى فريك وبيتر غاندى | عمر الفاروق عمر |
| ٢٥٨- أمثال الهوسا العامية | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٥٩- محاورة بارمنيدس | أفلاطون | حبيب الشارونى |
| ٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ليلى الشربينى |
| ٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | عاطف معتمد وآمال شاور |
| ٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية) | هاينرش شبورل | سيد أحمد فتح الله |
| ٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية | ريتشارد جيبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٦٤- حداثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | نجلاء أبو عجاج |
| ٢٦٥- سأم باريس (شعر) | شارل بودلير | محمد أحمد حمد |
| ٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب | كلاريسا بنكولا | مصطفى محمود محمد |
| ٢٦٧- القلم الجرىء | مجموعة من المؤلفين | البرّاق عبدالهادى رضا |
| ٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات | جيرالد برنس | عابد خزندار |
| ٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ | فوزية العشماوى | فوزية العشماوى |
| ٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية | كليرلا لويت | فاطمة عبدالله محمود |
| ٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٧٢- عاش الشباب (رواية) | وانغ مينغ | وحيد السعيد عبدالحميد |
| ٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه | أومبرتو إيكو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٧٤- اليوم السادس (رواية) | أندريه شديد | حمادة إبراهيم |
| ٢٧٥- الخلود (رواية) | ميلان كونديرا | خالد أبو اليزيد |
| ٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات) | جان أنوى وآخرون | إدوار الخراط |
| ٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٧٨- المسافر (شعر) | محمد إقبال | يوسف عبدالفتاح فرج |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٧٩- ملك فى الحديقة (رواية) | سنيل باث | جمال عبدالرحمن |
| ٣٨٠- حديث عن الخسارة | جونتر جراس | شيرين عبدالسلام |
| ٣٨١- أساسيات اللغة | ر. ل. تراسك | رانيا إبراهيم يوسف |
| ٣٨٢- تاريخ طبرستان | بهاء الدين محمد إسفنديار | أحمد محمد نادى |
| ٣٨٣- هدية الحجاز (شعر) | محمد إقبال | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال | سوزان إنجيل | إيزابيل كمال |
| ٣٨٥- مشترى العشق (رواية) | محمد على بهزادراد | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى | جانيت تود | ريهام حسين إبراهيم |
| ٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر) | چون دن | بهاء چاهين |
| ٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر) | سعدى الشيرازى | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى | إم. فى. روبرتس | عثمان مصطفى عثمان |
| ٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية) | مايف بينشى | منى الدروبى |
| ٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية | فرناندو دى لاجرانجا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٣٩٣- فى قلب الشرق | ندوة لويس ماسينيون | زينب محمود الخضيرى |
| ٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون | بول ديفيز | هاشم أحمد محمد |
| ٣٩٥- آلام سياوش (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٣٩٦- السافاك | تقى نجارى راد | محمود علاوى |
| ٣٩٧- أقدم لك: نيتشه | لورانس جين وكيتى شين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٨- أقدم لك: سارتر | فيليب تودى وهوارد ريد | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٩- أقدم لك: كامى | ديفيد ميروفتش وألن كوركس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٠٠- مومو (رواية) | ميشائيل إنده | باهر الجوهرى |
| ٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات | زياودن ساردر وآخرون | ممدوح عبد المنعم |
| ٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج | ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) | تودور شتورم وجوتفرد كولر | عماد حسن بكر |
| ٤٠٤- تعويذة الحسى | ديفيد إبرام | ظبية خميس |
| ٤٠٥- إيزابيل (رواية) | أندريه جيد | حمادة إبراهيم |
| ٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ | مانويلا مانتاناريس | جمال عبد الرحمن |
| ٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه | مجموعة من المؤلفين | طلعت شاهين |
| ٤٠٨- معجم تاريخ مصر | جوان فوتشركنج | عنان الشهاوى |
| ٤٠٩- انتصار السعادة | برتراند راسل | إلهامى عمارة |
| ٤١٠- خلاصة القرن | كارل بوير | الزواوى بغورة |
| ٤١١- همس من الماضى | جينيفر أكرمان | أحمد مستجير |
| ٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٤١٣- أغنيات المنفى (شعر) | ناظم حكمت | محمد البخارى |
| ٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب | باسكال كازانوفا | أمل الصبان |
| ٤١٥- صورة كوكب (مسرحية) | فريدريش دورينمات | أحمد كامل عبدالرحيم |
| ٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر | أ. أ. رتشاردز | محمد مصطفى بدوى |

| الرقم | العنوان | المؤلف | المترجم |
| --- | --- | --- | --- |
| ٤١٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥) | رينيه ويليك | مجاهد عبدالمنعم مجاهد |
| ٤١٨- | سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية | جين هاثواى | عبد الرحمن الشيخ |
| ٤١٩- | العصر الذهبى للإسكندرية | جون مارلو | نسيم مجلى |
| ٤٢٠- | مكرو ميجاس (قصة فلسفية) | فولتير | الطيب بن رجب |
| ٤٢١- | الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول | روى متحدة | أشرف كيلانى |
| ٤٢٢- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١) | ثلاثة من الرحالة | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٤٢٣- | إسراءات الرجل الطيف | نخبة | وحيد النقاش |
| ٤٢٤- | لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | محمد علاء الدين منصور |
| ٤٢٥- | من طاووس إلى فرح | محمود طلوعى | محمود علاوى |
| ٤٢٦- | الخفافيش وقصص أخرى | نخبة | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٢٧- | بانديراس الطاغية (رواية) | باى إنكلان | ثريا شلبى |
| ٤٢٨- | الخزانة الخفية | محمد هوتك بن داود خان | محمد أمان صافى |
| ٤٢٩- | أقدم لك: هيجل | ليود سبنسر وأندزجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٠- | أقدم لك: كانط | كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣١- | أقدم لك: فوكو | كريس هورروكس وزوران جفتيك | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٢- | أقدم لك: ماكياڤللى | باتريك كيرى وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٣- | أقدم لك: جويس | ديفيد نوريس وكارل فلنت | حمدى الجابرى |
| ٤٣٤- | أقدم لك: الرومانسية | دونكان هيث وچودى بورهام | عصام حجازى |
| ٤٣٥- | توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زربرج | ناجى رشوان |
| ٤٣٦- | تاريخ الفلسفة (مج١) | فردريك كوبلستون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٧- | رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى | شبلى النعمانى | جلال الحفناوى |
| ٤٣٨- | بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بيبرس | عايدة سيف الدولة |
| ٤٣٩- | موت المرابى (رواية) | صدر الدين عينى | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٤٠- | قواعد اللهجات العربية الحديثة | كرستن بروستاد | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤١- | رب الأشياء الصغيرة (رواية) | أرونداتى روى | فخرى لبيب |
| ٤٤٢- | حتشبسوت: المرأة الفرعونية | فوزية أسعد | ماهر جويجاتى |
| ٤٤٣- | اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها | كيس فرستيغ | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤٤- | أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | صالح علمانى |
| ٤٤٥- | حول وزن الشعر | پرويز ناتل خانلرى | محمد محمد يونس |
| ٤٤٦- | التحالف الأسود | ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير | أحمد محمود |
| ٤٤٧- | أقدم لك: نظرية الكم | ج. پ. ماك إيڤوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٤٨- | أقدم لك: علم نفس التطور | ديلان إيڤانز وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٤٩- | أقدم لك: الحركة النسوية | نخبة | جمال الجزيرى |
| ٤٥٠- | أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية | صوفيا فوكا وريبيكا رايت | جمال الجزيرى |
| ٤٥١- | أقدم لك: الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٢- | أقدم لك: لينين والثورة الروسية | ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت | محيى الدين مزيد |
| ٤٥٣- | القاهرة: إقامة مدينة حديثة | جان لوك أرنو | حليم طوسون وفؤاد الدهان |
| ٤٥٤- | خمسون عاماً من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | سوزان خليل |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤٥٥- | تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) | فردريك كوبلستون | محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦- | لا تنسنى (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧- | النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان موللر أوكين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٥٨- | الموريسكيون الأندلسيون | مرثيديس غارثيا أرينال | جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩- | نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ٤٦٠- | أقدم لك: الفاشية والنازية | ستوارت هود وليتزا جانستز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦١- | أقدم لك: لكان | داريان ليدر وجودى جروفز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦٢- | طه حسين من الأزهر إلى السوربون | عبدالرشيد الصادق محمودى | عبدالرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣- | الدولة المارقة | ويليام بلوم | كمال السيد |
| ٤٦٤- | ديمقراطية للقلة | مايكل بارنتى | حصة إبراهيم المنيف |
| ٤٦٥- | قصص اليهود | لويس جنزبيرج | جمال الرفاعى |
| ٤٦٦- | حكايات حب وبطولات فرعونية | فيولين فانويك | فاطمة عبد الله |
| ٤٦٧- | التفكير السياسى والنظرة السياسية | ستيفين ديلو | ربيع وهبة |
| ٤٦٨- | روح الفلسفة الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٤٦٩- | جلال الملوك | نصوص حبشية قديمة | مجدى عبدالرازق |
| ٤٧٠- | الأراضى والجودة البيئية | جارى م. بيرزنسكى وآخرون | محمد السيد النتة |
| ٤٧١- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبد الرازق إبراهيم |
| ٤٧٢- | دون كيخوتى (القسم الأول) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٣- | دون كيخوتى (القسم الثانى) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٤- | الأدب والنسوية | بام موريس | سهام عبدالسلام |
| ٤٧٥- | صوت مصر: أم كلثوم | فرجينيا دانيلسون | عادل هلال عنانى |
| ٤٧٦- | أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى | ماريلين بوث | سحر توفيق |
| ٤٧٧- | تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين | هيلدا هوخام | أشرف كيلانى |
| ٤٧٨- | الصين والولايات المتحدة | ليوشيه شنج و لى شى دونج | عبد العزيز حمدى |
| ٤٧٩- | المقهـــى (مسرحية) | لاو شه | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨٠- | تساى ون جى (مسرحية) | كو مو روا | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨١- | بردة النبى | روى متحدة | رضوان السيد |
| ٤٨٢- | موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية | روبير جاك تيبو | فاطمة عبد الله |
| ٤٨٣- | النسوية وما بعد النسوية | سارة جامبل | أحمد الشامى |
| ٤٨٤- | جمالية التلقى | هانسن روبيرت ياوس | رشيد بنحدو |
| ٤٨٥- | التوبة (رواية) | نذير أحمد الدهلوى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٦- | الذاكرة الحضارية | يان أسمن | عبدالحليم عبدالغنى رجب |
| ٤٨٧- | الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية | رفيع الدين المراد أبادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٨- | الحب الذى كان وقصائد أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٩- | هُسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا | إدموند هُسرل | محمود رجب |
| ٤٩٠- | أسمار الببغاء | محمد قادرى | عبد الوهاب علوب |
| ٤٩١- | نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى | نخبة | سمير عبد ربه |
| ٤٩٢- | محمد على مؤسس مصر الحديثة | جى فارجيت | محمد رفعت عواد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤٩٣- | خطابات إلى طالب الصوتيات | هارولد بالمر | محمد صالح الضالع |
| ٤٩٤- | كتاب الموتى: الخروج فى النهار | نصوص مصرية قديمة | شريف الصيفى |
| ٤٩٥- | اللوبى | إدوارد تيفان | حسن عبد ربه المصرى |
| ٤٩٦- | الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١) | إكوانو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٤٩٧- | العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط | نادية العلى | مصطفى رياض |
| ٤٩٨- | النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث | جوديث تاكر ومارجريت مريودز | أحمد على بدوى |
| ٤٩٩- | تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع | مجموعة من المؤلفين | فيصل بن خضراء |
| ٥٠٠- | فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية | تيتز رووكى | طلعت الشايب |
| ٥٠١- | تاريخ النساء فى الغرب (جـ١) | أرثر جولد هامر | سحر فراج |
| ٥٠٢- | أصوات بديلة | مجموعة من المؤلفين | هالة كمال |
| ٥٠٣- | مختارات من الشعر الفارسى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٥٠٤- | كتابات أساسية (جـ١) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٥- | كتابات أساسية (جـ٢) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٦- | ربما كان قديساً (رواية) | آن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥٠٧- | سيدة الماضى الجميل (مسرحية) | بيتر شيفر | شوقى فهيم |
| ٥٠٨- | المولوية بعد جلال الدين الرومى | عبدالباقى جلبنارلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٥٠٩- | الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك | آدم صبرة | قاسم عبده قاسم |
| ٥١٠- | الأرملة الماكرة (مسرحية) | كارلو جولدونى | عبدالرازق عيد |
| ٥١١- | كوكب مرقّع (رواية) | آن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥١٢- | كتابة النقد السينمائى | تيموثى كوريجان | جمال عبد الناصر |
| ٥١٣- | العلم الجسور | تيد أنتون | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٥١٤- | مدخل إلى النظرية الأدبية | جونثان كولر | مصطفى بيومى عبد السلام |
| ٥١٥- | من التقليد إلى ما بعد الحداثة | فدوى مالطى دوجلاس | فدوى مالطى دوجلاس |
| ٥١٦- | إرادة الإنسان فى علاج الإدمان | أرنولد واشنطون ودونا باوندى | صبرى محمد حسن |
| ٥١٧- | نقش على الماء وقصص أخرى | نخبة | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٥١٨- | استكشاف الأرض والكون | إسحق عظيموف | هاشم أحمد محمد |
| ٥١٩- | محاضرات فى المثالية الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |


طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٠١٣٦ س ٢٠٠٣